

**TEXT PROBLEM  
WITHIN THE  
BOOK ONLY**

B. A.

**Text-book of Psychology.**

by

WILLIAM JAMES.

دستور نفسیات

ترجمہ

مولوی احسان احمد، بی۔ اے



UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU\_188147**

UNIVERSAL  
LIBRARY





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# دستور نفسیا

تصنیف  
ولیم جمیس

پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔ اے۔

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ م ۱۳۴۱ھ م ۱۹۳۲ء

طبع خانہ عثمانیہ، لاہور

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے  
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں  
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

# فہرستِ مضمین

## دستورِ نفسیات

ابواب	مضامین	صفحات
باب اول	مقدمہ	۱ تا ۸
باب دوم	حس	۹ تا ۲۸
باب سوم	نظر	۲۹ تا ۴۹
باب چہم	سماعت	۵۰ تا ۶۳
باب پنجم	لامہ محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حس۔ الم	۶۴ تا ۷۵
باب ششم	احساسات حرکت	۷۶ تا ۸۳
باب ہفتم	دماغ کی ساخت	۸۴ تا ۹۹
باب ہشتم	افعال دماغ	۱۰۰ تا ۱۳۱
باب نہم	عصبی عمل کی چند عام شرائط	۱۳۲ تا ۱۴۸
باب دہم	عادت	۱۴۹ تا ۱۶۶
باب یازدہم	جوئے شعور	۱۶۷ تا ۱۹۵
باب بارہم	ذات	۱۹۶ تا ۲۴۴
باب سولہم	توجہ	۲۴۵ تا ۲۶۹
باب سولہم	تفقل	۲۷۰ تا ۲۷۵
باب سولہم	انتیاز	۲۷۶ تا ۲۸۷
باب سولہم	انتلاف	۲۸۸ تا ۳۲۰

صفحہ	مضامین	ابواب
۳۲۱ تا ۳۲۹	حاشہ زمانی	باب ۱۷
۳۳۰ تا ۳۳۸	حافظہ	باب ۱۸
۳۳۹ تا ۳۶۲	تشکیل	باب ۱۹
۳۶۳ تا ۳۸۹	ادراک	باب ۲۰
۳۹۰ تا ۴۰۸	ادراک مکان	باب ۲۱
۴۰۹ تا ۴۳۲	استدلال	باب ۲۲
۴۳۳ تا ۴۴۴	شعور و حرکت	باب ۲۳
۴۴۵ تا ۴۵۸	جذبہ	باب ۲۴
۴۵۹ تا ۴۸۸	جہالت	باب ۲۵
۴۸۹ تا ۵۴۲	آزادہ	باب ۲۶
۵۴۳ تا ۵۵۲	نفسیات و فلسفہ	باب ۲۷

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## باب

### (مقدمہ)

**تعریف** نفسیات کی تعریف پروفیسر لاک کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے ہمیں خواہشیں جذبے و قوف استدلال عزائم نیشیں وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تاحہ تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شال ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ حقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ ہنوز کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو نفس مہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ جگہ بہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزا بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی دھت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور سمات کے طور پر فرض کر لیتا ہے



اور ان کی اصل و حقیقت سے بحث نہیں کرتا، بلکہ اس کو فلسفہ کے اور حصوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ امر سلمات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانیات اس مادی کے لئے ”مقدار“ و ”قوت“ بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیا جاتی ہے۔ اور ان تمام قوتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ان میں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی تسلیم ہے حالانکہ اس کے ماننے میں بھی بہت سی قوتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات ”سلمات“ اور ”عمل ازفاصلہ“ کو اسی طرح بے چون و چرا تسلیم کرتی ہے۔ کیمیا طبیعیات کے سلمات اختیار کرتی ہے اور عضویات کیمیا کے طبیعی علم کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنہیں دیگر علوم طبیعیہ تسلیم مانتے ہیں یہ اور بھی چند سلمات رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل و حقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس کے سلمات حسب ذیل ہیں:-

- (۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ ان کو انکار و محسوسات کہو یا اور کسی نام سے پکارو۔
- (۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء باعتبار زمان و مکان قریب و بعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود فاعل کی (جو اور کسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(۱) ایک شے دوسری شے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا تعلق نظریہ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے شے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریہ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق با یکدیگر مکمل کو نہ پہنچ جائے، اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا عقد واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر جمع کی جا سکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام لگی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے دقتوں کے متعلق عارضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطہ نظر سے ذہن نشین کئے جائیں گے تو وہ مادہ ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبعی کا نقطہ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انہیں اس کتاب کو ملزم نہ گردانا چاہئے جو اپنے لئے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے تکمیل کو پہنچائیں۔ بعض اوقات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی سمات سے تجاوز کیا جاتا تو ایک نہیں بلکہ الاماری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی جو کتاب ہذا کے مصنف سے بہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گواہی اخلاوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ عرصہ سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑیگی۔

ذہنی واقعات طبعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علمیہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال مثل حفظ، تخیل، استدلال، سمیت وغیرہ کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے سلسل واقعات یا د رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی، لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جبلات بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی منظر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہو تو اسے تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور پہچان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بد مزگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کا ارتقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنائی اس وقت نظر آتی ہے وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعاملات ہی سے پیدا ہوتی ہوگی۔ یہ تعاملات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کو فی الحال ہم قطعی اور ضافی تو نہیں کہہ سکتے مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہو گئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہو گئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی شکل مختلفہ نے موجودہ عورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہ ان اعمال کی دفع میں مفید ہے جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کہ اس قدر قائم نہیں ہو چکا جتنا کہ آپس کے اس ایک نظر سے پورے نچا ہے، کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل اصل ایک ہے، یعنی داخلی تعلقات کا حصار رجبی تعلقات سے نظریاتی ادنی حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقا کے نسبتاً اعلیٰ مدارج میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو یہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں اور اس وقت یہ نسبتاً پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیتی ہے جتنی کہ اگر قطابن صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے، یعنی ان سے بھی جو بحث اور مضر ہیں اور ان سے بھی جن کا قطابن ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ بحث اقسام کی بحث جاہلارت کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا جمالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار اقادہ کیا ہے کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ و خدو اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے بھی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیبیاست وغیرہ کے) باعتبار نتائج حرکت ہوتی ہیں بلکہ نفسی حالتوں جتنی کہ افکار و محسوسات تک کی بھی حالت ہے۔ آئندہ چل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کریں گے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

اوپر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرط کی تحقیق ضروری ہے شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ دماغی اندک کر د میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دعویٰ کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے اور علمائے عضویات اپنے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ حسی شخص کو فن طب میں کچھ بھی وراثت ہوگی وہ تو اس کو بد یہ ماننے پر مجبور ہوگا۔ تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل بعضی تغیر کے غیر شرط طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پر جو ٹپ لگنے، جلد جلد بہت سا خون بہہ جلنے مرگی کا دورہ پڑنے، ایملوہل افیون ایٹھرنائٹرس اور کسانڈ کی ایک پوری خوراک کہا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں عالموں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا در عالموں یا بخار سے کیونکر اس میں کیفی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا ردحالی وجود کس حد تک حیوانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفر کی نالی کا رک جانا، یاد ستارہ دد کا کھانا، یا وقت برتیز کافی کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدلہ دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عورتوں کا تعین۔ منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی نقص سوراٹتا بہت ہو گا یا بزدلی یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بے انت تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کرہ کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر انفریون کے عنوان سے ہم پھر بحث کریں گے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے کہ ممکن ہے۔ ذہنی عمل قطعی اور کئی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ خیال ایک علمی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سال کی کل عضویاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا علمی مفروضہ ہو گا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعویٰ کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزائی صحیح ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر عاید کر کے دیکھا جائے۔ مفروضہ پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتداءً تو میں بلا شک و شبہ ماننے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا لازم قدرت کا ایک کلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں وقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیات معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیات ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رحم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آنا میکافی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک ادغلی مفروض یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکافی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیات نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقل کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند نسلوں کے بعد ہی نظریہ متابعت کی کامل طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہو نا ضروری ہے۔ مگر متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہنچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبعی علم کے مجرد نقطہ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ علی طور پر کتنا ہی مزوری

کیوں نہ معلوم ہو مگر جب ان کو فلسفہ کے جسد مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔  
 نفسیات کی تقسیم اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔ متعلم اس قدر عنصروں سے تو مزبور واقف ہو گا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتساعات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ردات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے جتنے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو متوجہات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان متوجہات کو مرکز میں رخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان متوجہات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین اعمال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس (۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور بتدریج تین اساسی شعوری اعمال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان میں (۱) حس ہوگی (۲) عقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب ہذا میں بہت ضروری ہے۔

# باب س

درآمدہ عصبی تموجات ہی ایسے عامل ہیں، جن سے معمولی حالات میں دماغ متاثر ہوتا ہے۔ انسان کے عصبی مرکز بہت سے غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔

اس سے یہ ہے کہ خارجی مسائل کی قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپڑی کی دبیر جلد پھر کھوپڑی اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ انہیں نخاع کی طرح یہ عضو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر ہے اور اس کے اندر مغنق تیرتا ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدہم میکانیکی جھٹکے۔

(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔

(۳) وہ امولج جو اعصاب اور دماغ کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دموی تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دو گونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پسہ کر دیتی ہیں جو کم بیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں اور اس کے فعل کو آمدہ



ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب در آور مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا، اور نہ عصب سمعی بہ حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۴۰۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً ربوں ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں نفطرت ہے کہیں نہ کہیں تو دور میانی شخص رکھی ہوں گی جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا مجموعہ نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ مجموعہ انکھ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں جن سے ہر عصب در آور علیحدہ علیحدہ مستعد ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم شعور بالینے کے لئے اپنے آپ کو میچ سے اور بوٹی نکالنے کے لئے کانٹے سے مسلح کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے امواج انیسری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلا یا کے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلا یا کا یہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض پیامبر ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزو ہے جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی حصے پر ایسے غلاف ہیں جن سے ذہن دور دراز کے پیام کو مناسبت دماغ کے مختلف حصوں | ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راسخوں کا مجموعہ کی مخصوص قوتیں | لگایا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیقات کے

خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے میکان سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب نص موخری متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب نص صدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے درآدریشوں کے میکان سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص قوتوں کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس دنٹ رارگولڈ شیلڈر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی تحقیق کی ہیں کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام ہی پر ہے یا اس تنوع کی نوعیت پر جو عصب درآدر کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا تنوع اختتامی آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیر عصب سے جس قسم کا تنوع قشر مرکزی میں پہنچتا ہے اس سے مرکز میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ تغیر مرکز کا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو متغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیوں نہ متغیر

کرتا ہے مگر تھابقی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام نتیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ ضعیف کرتا ہے شکیہ کو خواہ وہ بائیں یا اس میں کچھ چھوٹیں یا اس میں جھگی لیں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شراروں کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عصبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیاء محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کونسی تعلقات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے انہی امواج منعکس ہوتی ہیں اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکزوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا سکتا تھا اگر ہم بصری اعصاب کے خارجی سرورں کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سرورں کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی چمک ٹوٹائی اور بادل کی گرج دکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھتے اور گانے والے کی حرکتوں کو سنتے۔ اس قسم کے مفروض تصور نے فلسفہ کے مبتدیوں کے لئے عشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

حس اور ادراک اس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری کا امتیاز زندگی میں جس (جس کو صحیح معنی میں جس کہتے ہیں) اور ادراک باہم نے چلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ

انہوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور برقی امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط و ایلتاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسی زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہوتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ایلتافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو یا غ  
ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا علی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔  
پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع  
کرنے کے لئے اس وقت اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ  
کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آنے۔ یہ تحریک نوپیدا دماغ میں بالکل  
خالص حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلفیفات کے ماتے پر ایک ناخوش  
چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے  
تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی  
داخل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف  
ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شے کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے  
ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام  
رکھتے ہیں اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ  
مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں اس کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں اور اسی طرح ایک  
عصب درآور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے ختم  
ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیاء کے اس اعلیٰ شعور کو ادراک کہتے  
ہیں اور ان کے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے)  
حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے  
جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

حس وقوفی ہوتی ہیں اس لحاظ سے حس ایک ایسی تھرید ہے جو بطور خود بہت

ہی کم معرض وجود میں آسکتی ہے جس کا معرض بھی ایک  
مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا جیسا اوصاف و کیفیات معرض حس  
ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیاء کے رنگوں کا استعارہ ملے کان کی حسوں  
سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جلدی حسوں سے ان کے وزن و حرارت  
برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ازیں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی امواج  
آسکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو اہم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چکا ہٹا کھردرے پن جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عقلی اور جلدی دونوں حصوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء کے ہنسی اور صاف ہٹان ان کی شکلیں جیسا ہیں نا چلے وغیرہ (جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر ٹائے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات اضنی کے حافظہ کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ جس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شے کی واقفیت اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو جس اور ادراک میں صرف ایک اور اس کا علم فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے

محسوس طور پر یکساں معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کے برعکس ادراک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران ادراک میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم جس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کانڈیلک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندھے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جزو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس اعلیٰ میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جائیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انعکاس الغطاف طیف اشیری نظریہ غرضیکہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین ماہر زاد اعلیٰ طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سمجھے بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا تعقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کوئی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی جس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ فلاسفہ کبھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

**حس و تمثال** | حس و ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ کہ جن اشیاء کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتاً و حدی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حصول کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ تموجات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا تمثالات کا تعلق ہے غالب گمان یہ ہے کہ وہ تلیفیات کے تموجات پر مبنی ہوتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے تموجات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلیفیات کے تموجات قابلیت نہیں رکھتے یہ شعور متبع کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جواد صاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

**معروضات حس** | جس شے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شے کی خارجی حیثیت یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے کسی جگہ یا رنگ کو متبادر خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا

ہی نامکن ہے آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں پس سطح جسم سے ہوتا ہی آلام ہمیشہ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک بڑے حد رائج ہے کہ حسی ادصاف کاوقوف اولاً اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود نفس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقلی یا مافوق اس ذہنی فعل اس کو ذہن سے جھین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے مگر منظر یہ بالکل بے بنیاد ہے جو واقعات

بظاہر اس خیال کے موجد معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ احسن تو جیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی حس ہوتی ہے۔ اس کے بعد زندگی میں عالم کے متعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور ملبوط کر دیتا ہے کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔ بچہ کے سامنے جب کوئی شے پہلی بار آتی ہے تو اس کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہوتا ہے جس میں فہم کے کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت وعلیت ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شے یا سلسلہ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے۔ یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹیر اس وقت معجزہ علم اس کی ادنیٰ احسن میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے جتنا کہ نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔ اس اولین حسی تجربہ کی عضو یا قی شرط غالباً بہت سے عصبی تموج ہیں جو ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضا سے دماغ کی طرف لاتے ہیں لیکن عضوی شرائط کا یہ جم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں کا ہوا اور بہت سے اعضاء کا ہم وقت عمل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے لاتعداد درآئندہ تموجات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سلجھ سکتی ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت ابھی تک سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شے معلوم ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ غیر محال اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے غرضت سی طور پر واقف ہیں لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

اور کی بلکہ عقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

حصول کی شدت | روشنی اس قدر مدہم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی اور نہ ہو۔ آواز ایسی آدھی مٹتی ہو جیسی نہ جاسکے من

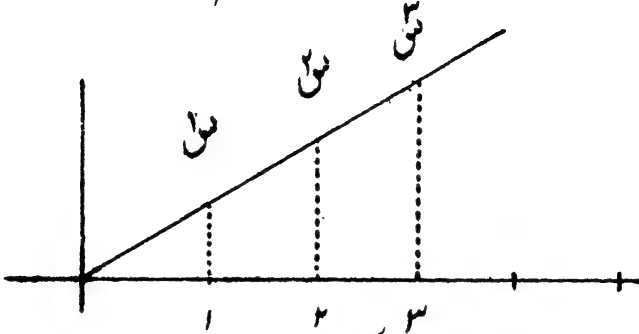
بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر ہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی پہنچ کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی جس پیمائش کرنے کے لئے ضروری ہے فشر اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معروض زمین میں داخل ہو سکے اس کو کسی شے پر سے گزرا ہوتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد ہر سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصیرت سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس دور کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن پہنچ کی نسبت سے جس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد پہنچ میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا امتزاج ہوتا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذائقہ اور بو کی حالت میں نسبتاً اتنی اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم پہنچ کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسیں عالم شدت میں گودہ کتنی ہی مانگوں کیوں نہ معلوم ہوں۔ خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بساند ایک حد تک توفیر خوشگوار ہوتی ہے۔

وہیہر کا قانون | میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت پہنچ کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب ہوتا، اور اگر خارجی پہنچ کے ہر اضافہ سے

شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا نام انٹرمیڈیاٹ ایکسٹیمیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ انفی

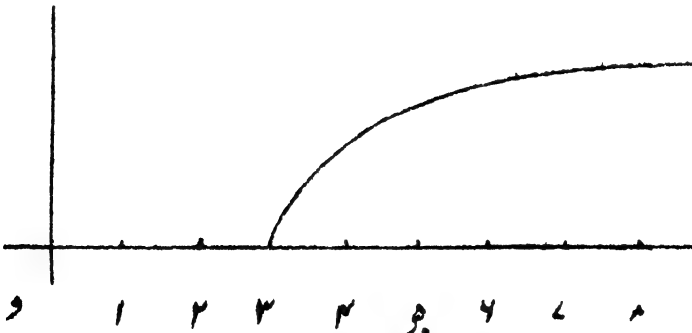


خط و بیج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ وہ پر کوئی شدت نہیں  
۱ پر ۱ درجہ شدت ہے علیٰ ہذا ۱ ب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط  
گرے ہیں ان کو بھیجیں مائلو۔ و پر کسی قسم کی حس نہیں ۱ پر وہ جس



شکل نمبر ۱

۱۔ جس کو خط ۱۔ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ جس ہے جس کو خط ۱۔  
۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا ۱ و ۲ کا خط یکساں اور باقاعدہ طور پر بلند ہوتا  
جائیگا، کیونکہ مفروض کی رو سے انتصابی خطوط یعنی حسیں اسی شرح سے بڑھتی ہیں جس  
شرح سے کہ افقی خطوط یعنی ہتج بڑھتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں حسیں نسبت کم شرح سے  
بڑھتی ہیں۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ  
سے کچھ کم ہوگا۔ اور سوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے چوٹی پر سے محدب ہوگا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و بیج کا نقطہ صفر ہے

شعوری جس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گزرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا جہاں تک پہنچ ۳ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے پہنچ کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اہل قانون مزاحمت کو دبیر کا قانون یا قانون دبیر کہتے ہیں کیونکہ دبیر صاحب نے سب سے پہلے اس کا وزن میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون اور ان واقعات کے متعلق بنیہ بنی سہے ونٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

”ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و شغب میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹلک ٹلک ہو کی شاں شاں کر سیوں کی چرچرا اور ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یا ریل کی کڑکڑاہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ جگڑا و معلوم ہوتے ہیں دن کو ان کا بیتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر نہ آتا ہے مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہوا اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کافی الفو احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹلک ٹلک ستاروں کی روشنی آدھ سیر کا دباؤ سب ایسے پہنچ رہی ہیں سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی پہنچ باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے، غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹلک ٹلک ہمارے محسوس

سہمت کے لئے ایک کمزور مہیج ہے۔ جب محض یہی مہیج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ایک ایک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پھیوں کی گڑ گڑاہٹ اور دن کے اور شور وں کا قوی مہیج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک مہیج ہے لیکن یہ روشنی جس مہیج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی خدید مہیج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی مہیج اگر کسی خفیف مہیج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک مہیج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے مہیج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا۔

”لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی مہیج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا مہیج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا پہلا مہیج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ حس اور مہیج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر مہیج اور حس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرتی جتنا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت حس مقدار مہیج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافہ حس کم ہوتا اور اضافہ مہیج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف چیزوں کی مقدار اور حسوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان پیمائشوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ محسوس کی شدت کی پیمائش نامکن ہے۔ ہم صرف محسوس کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہج خارجی کے مساوی فرق سے حس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم یہج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ یہج میں بغیر اس کے کہ حس میں اضافہ محسوس ہو کس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ برپہ ہو چکے ہوں گے۔ اگر مختلف مقداروں کے مہجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں لیں جو بعض خفیف سے اور اک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ شفق کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی چمک دار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف مہجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے یہج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ حس میں بس یوں ہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافہ یہج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافہ یہج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا نہایت کے ساتھ آسان ہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ جن اوزان سے اعتبار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہو اصل وزن پر جو اضافہ بس یوں ہی سامعوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً  $\frac{1}{16}$  کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو، جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے مہیجوں کا ہم معیج طور پر اندازہ کر سکتے ہیں ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں ان کی انفرادی دکاوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ ہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافہ جس کے لئے جس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی مہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جاسکتا ہے۔

.....	ضیائی حس
$\frac{1}{16}$	عضلی حس
$\frac{1}{16}$	دباؤ کا احساس
$\frac{1}{3}$	گرمی
$\frac{1}{3}$	آواز

مندرجہ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے دیا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں۔ لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو جس اور مہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہیرج ویبر نے دریافت کیا تھا۔

فشر کا قانون | ویبر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ حس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے مہیج میں مساوی نسبتی

اضافے کرنے چاہئیں۔ پر دفسر فشر نے ویبر کے قانون پر جسوں کی عددی چٹائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ مابعد الطبیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذراے قابل ادراک اضافہ جس کو میسج کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے جس کی اکائی ماننا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل ادراک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا اور اک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی رہی معلوم ہوں مساوی ماننا ہے۔ ایک من پر اضافہ جس پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چٹانکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ ذنی معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی جس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر میسج کے بڑھانے سے قیمت باب سے یکیشہ مت رج تک جو اضافہ جس کی انتہا ہے ان میں قابل ادراک مدارج ہوں تو جس ح میں اکائیوں پر متعل ہوگی جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشر کے نزدیک اگر حسیں اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جاسکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی جس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے سح سے لے لٹھ۔ اس میں سح جس کے لئے ہونی چاہئے اور پس میسج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو اور ایک قائم شئے کے لئے جس کا تعین ہر خاص جس میں غلطہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے جس میسج کے لو کا تم کے متناسب ہوتی ہے کسی حسی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو یہ شکل نمبر ۲ کے انحناء کے معینات سے نکالی جاسکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انحناء لو کا تم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بتا ہوا اور ابواب کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر تعین کیا جائے فشر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھر مار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ پہونچا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون ویبر کے متعلق اعتباری تحقیق کے جذبہ کو مشتعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ جو اس کو جب ہم انفرادی طور پر لیتے ہیں تو قانون ویبر صرف تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہماری حیست لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دوسوں کا فرق حداً امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حیست کے کم ہو جانے کا احتمال ہو وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کمی بیشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حیست (یعنی ایسی حیست جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے بھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرمین محققین کہتے صابر و جفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں خود بشر ہی کے واقعہ کو بیان کرتا ہوں کہ جب اس نے قانون دیر کی جانچ کی تو ۱۶۵۰ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حیستیں مرکب | فخر کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ ہمیں ہموئیں | ہماری حسوں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن جس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر میرہ کیفیت شعور کی ایک مدیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر جس ایک پورا سلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر فسطر برگ تو ہی جس کمزور جس کی حاصل ضرب یا بہت سی کمزور حسوں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی ضیائی یا لمسی حسوں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی جمل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ تلمین درش یا در دوسرے درندہاں کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید جس میں اس کی کمزور جس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا اذروئے نفسیات صحیح نہ ہو گا کہ اول الذکر اس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قمر عزیزی رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس ملک بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے مقدمہ میں بہت سی دھوئیں و ارجوبی کی شمعوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر جس ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے کہ شدید حس خفیف حسوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔

مذکورہ بالا دعوے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تقاض نہیں کہ اگر کسی خفیف حس کے مہج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائیں گے ہمیں تدریجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اول حس سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ جمل کرا امتیاز کے اسباب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے امین اختلاف کا اور اک ہو سکتا ہے اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں بھی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافہ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون | ویبر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے  
اضافیت | اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے  
اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف منتفت ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدریجہ معلوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جسمانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمزوریوں کے شعور کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس



قد مشغول و متہمک نہیں ہونے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں یہ ایک پرانی ضرب لشل ہے اس پر یہ بات اور زیادہ کی جاسکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک جنبی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی دو شدید محسوس کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے سے قاصر رہتا ہے اگرچہ یہی حسیں کمزور ہوتیں اور ان میں توجہ کو پریشان کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی القدر محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قدر حیثیت اہمیت دی جاسکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ درآئندہ امواج کا نفسی اثر دیرگرم وقت درآئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

جلس معروض کو درآئندہ موج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور تموجات سے اس کی اور اکیست ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدل جاتی ہے۔ ہم وقت حسیں ایک دوسرے کو تغیر کرتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہی جس کو دینٹ اس مبہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی نہ کسی شکل میں ہائس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک معتمد اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ جن اعمال کو مستلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضو یا قی ہوتے ہیں اور دو موجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑیگا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی حس ہوگی۔

مذکورہ بالا تغیر و تاثیر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔

راگ میں مختلف سر ملکر زیادہ دلکش مدوم ہونے لگتے ہیں۔ اس طرح رنگوں میں جب سرزد رنگوں کو لایا جاتا ہے تو زیادہ پہلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ حصہ گرم پانی میں ڈوبا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈبوئے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون ہوتا ہے۔ یعنی ان کی شبکیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو متوجہ کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر ردہ پہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ دزنی معلوم ہوگا۔

بانیٹش صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پارہے رنگ میں امتیاز نہیں کر سکتا لیکن جب اس کے کان کے قریب دو شاخہ بجا یا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حروف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا، جب دو شاخہ کی آواز اسکے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلات کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً دم حسوں کی بناء پر امتلا میں جو زیادتی ہو جاتی ہے اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی متوج دو سرے عصبی متوج کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے چند کاغذ کے تختے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے تختے رکھو جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر لائٹ ہو جائے گا اور حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا منظر ہوگا۔ ہر ٹکڑے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تیز نہ کر سکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ یہی علم ہولٹز نے ان واقعات کی توضیح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بناء پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شے صاف آسمان کی نیلی۔ روشنی میں شمع کی سرخی نائل زرد روشنی شیشم کی پائش شدہ مینر کی سیاہی نائل بادامی روشنی میں (جس کا ممکن ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا رنگیں کا غدوں کے واقعہ کے متعلق ہیلم ہولٹز یہ کہتا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سائیزین کا رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے۔ لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متمم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے متمم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

ہیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی مظہر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت عصبی تنوجات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے اور ہیرنگ کے نزدیک مندرجہ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

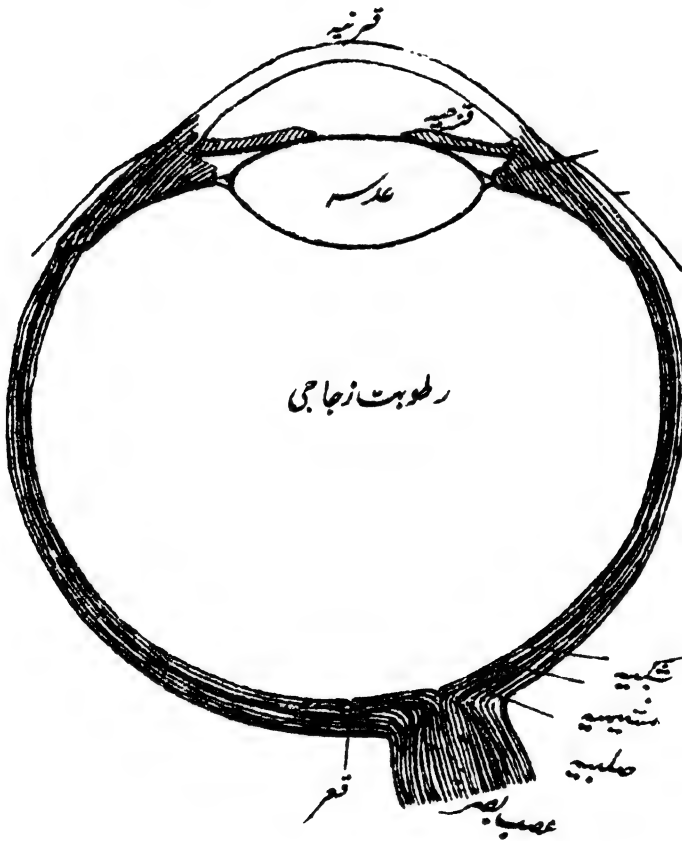
تدریجی تقابل اور ہم وقت متوع میں فرق ہے اس کو مکان پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ تشاللات البعد کے عنوان سے بصر کی فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کرنی چاہیے کہ گذشتہ حوالوں کی تشاللات موجودہ حوالوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرہ کے علاوہ اور حواس میں بھی مظہر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبت بہت ہی کم واضح ہوتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم حواس خمسہ پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

# باب ۳

## نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے میں صرف چند ایسی باتیں بیان کر دوں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے آنکھ کی شکل کچھ پیٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو ملبیہ کہتے ہیں



شکل نمبر ۳

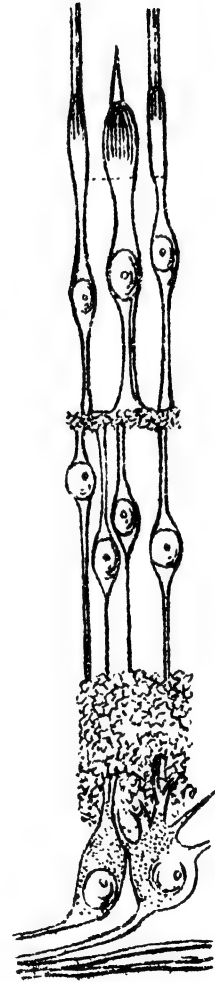
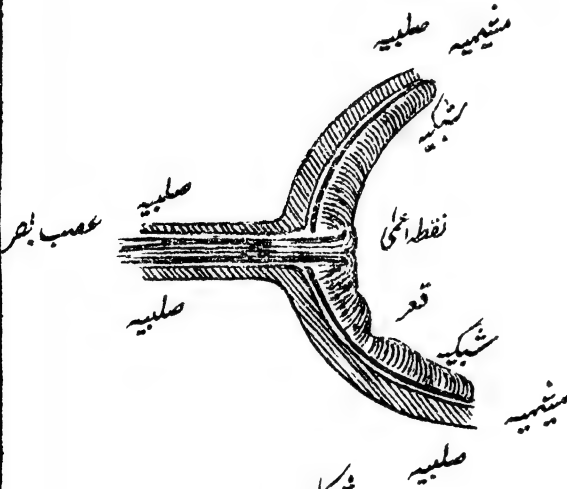
اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدسہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آئینہ عکس یا کیمیرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصہ حساس پردہ ہوتا ہے۔

اس حساس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلیب میں گھس کر

اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلادیتا ہے۔ اس سے ایک باریک و شفاف جھلی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلایا شاخوں اور دایچون کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

(شکل نمبر ۴ شکل نمبر ۴) آخر میں ان نام نہاد اسطوانوں اور مخروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۹) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آئینے ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے تلی



کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الٹا طبقہ صلیب کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو اسطوانوں اور مخروطوں تک

شکل نمبر ۴

بہو بخنے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلیائی اور دایچی تھوں میں سے ہو کر گزرتا پڑتا ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

**نقطہ عملی** | عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اٹلی ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اور انہیں اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ دائرہ آئینہ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



شکل ۵

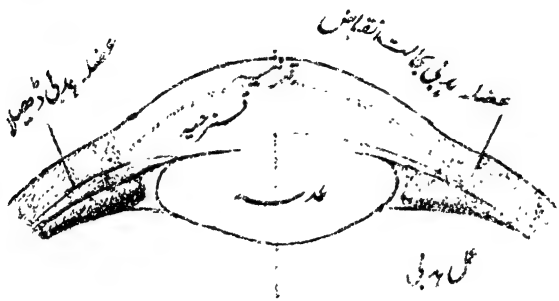
دیکھو اور کتاب  
کو انقباضا ہاتھ  
میں لیکر ادھر  
اُدھر حرکت دو

تقریباً ایک فٹ کے فاصل پر یہ معلوم ہو گا کہ سیاہ ٹکیہ غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آگئی ہے دوران اختیار میں نظر صلیب کی طرف مڑی رہنی چاہئے یہ بات پائش سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

**قعر نقطہ عملی** کے باہر شبکیہ کی سمیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا گڑھا ہے جو عصب بصری کے مدخل کے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گزرتے ہیں جاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اور طبقات بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطوانات اور مخروطی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی سیبیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد اور تسلسل کی ابھی طرح سے تمیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں مقصد اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبکیہ قعر پر پڑ جائیں۔ کیوں کہ قعر میں پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ غیر ارادی

طور پر ہوتا ہے جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی قعر کی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محترز رہنا ناممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھیلوں کی گردش کا دو معر نام۔ ہے جس سے قعر پر اس شے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۱

تطابق شبیہ کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں اگر عکس یعنی کیمے میں اگر شے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے۔ لیکن آلہ عکس میں ایک بیج ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر شے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جاسکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہونے پاتی۔ مگر قریب و بعید کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ متعمر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر باط مدد (جس میں ڈھیلہ لگا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ بدنی کی مخالفت کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلہ بدنی حالت سکون میں ہوتا ہے تو باط مدد ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بید چمکدار شے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے رباط مدور کا دباؤ ختم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتاً مجھب ہو جاتا ہے۔ عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے عدد سے زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً گھایلوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریب کی اشیاء کے مطابق ہوگئی ہے۔ اور جب عضلہ ہڈی ڈھیلا ہوتا ہے تو عدد سے نسبتاً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً غافلانہ دارادی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہڈی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

تطابق و تقارب | دونوں انکھیں عضو واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب اکوئی شے تو جہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں

آنکھوں کے ڈھیلا حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ قرین پر پڑ جائیں۔ جب وہ شے قریب ہوتا ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلا اندر کی جانب مائل ہوں، اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ ہی منقبض ہوتی ہے جب قسم نمائی نظر سے بحث کریں گے اس وقت معلوم ہوگا کہ عضلہ ہڈی کے ڈھیلا ہونے کی حالت میں ڈھیلوں کو اندر کی طرف مائل کرنا یا ڈھیلوں کو اندر مائل کئے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی بصیرات کے متعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دو آنکھوں سے | دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے جو دو ہتھکوں ایک نظر کا ہونا سے ہوگی جس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی اکہرا ہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں



ہماری نظر دوسری ہو سکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز و بوی دو گونہ حسیں نہیں ہو سکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تعریف کے ارتسامات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر پورے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر یا ہم پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر برتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً یوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منقسم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ متعلقہ شکل نمبر ۶ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھ کر گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہوگا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب اگر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور تجربہ کی ناگ کی جڑ کی سیدھ میں نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑ رہا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ مرکب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ دہائی آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کے دہائی طرف اور بائیں آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کی دہائی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے ادھر ادھر جو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شے مال کر دیا جائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے

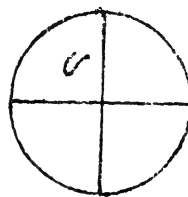
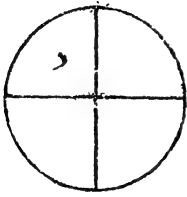


شکل نمبر ۶

ناک تک انتصاباً کوئی شے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے  
مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت  
میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطہ مرکب ہو گا۔

اگر دو کیساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف  
رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو قرین کا معروض بنائیں تو بھی یہ  
ایک ہی مقام پر نظر آئے گا۔ مگر چونکہ یہ ایک شے بنکر نظر نہیں آ سکتے اس لئے  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی  
اس نظر کو زقابت میں چمکتے ہیں۔

قرین کے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم  
کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر  
ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زہریں  
نصف حصے پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکیہ  
میں کسی ایک کے داہنے نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو  
سرخ و سلی سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے  
تو داہنی جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح ہر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ بہ  
حقیقت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔

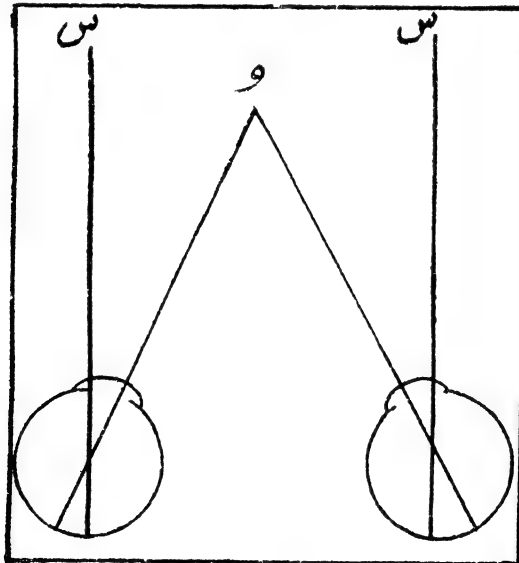


شکل نمبر ۹

اور دو مثل ربع دائروں میں جیسے 'د' میں ایسی سطا بقت ہوتی ہے۔ کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شے کی روشنی سے دونوں کے دو مثل نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شے ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئیں گے۔ اور تناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئیں گی تو وہ ایسے نقاط کو مرسم کر نیگی جو ہندسی اعتبار سے ایک دوسرے کے مثل ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک اینچ کے فاصلہ پر رکھ کر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایک بڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اعتبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو عینک تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی ہوں اور ہر ایک آنگہ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے ابین تک کوئی ایسی شے حائل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے سے مقابل دانی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئے گی جس کے تمام حصے اکہرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مثل نقطے مرسم ہوتے ہیں ان لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہیئت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروضات مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شکستین میں رقابت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اختیار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ وقت ہے جس کا صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بناء پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں وقت ہوتی ہے۔

دو ہرے تمثال | قانون تمثالات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تمثالات ہندی طور پر شکستین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں اور ان کے معروض بھی دو جگہ یاد دہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آرہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آکر ۹ پر مل جاتی ہیں۔ تعریں ۹ کی تمثال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کر دو شکل نمبر ۱ میں۔ س۔ ل۔ اور س۔ ب متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے انفی نصف حصہ



شکل نمبر ۱

بڑی ہے لیکن شبکیتین کے انفی نصف ہفتے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنی یہ از روئے  
برندسہ باہم مناسب تو ہیں مگر حامل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی  
جو مثال بننے کی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا ۹ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو  
دائیں آنکھ پر بننے کی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے دائیں جانب ہے مختصر  
یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل و صورت میں کوئی فرق  
نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کر کے دیکھا جائے تو نزدیک  
کوئی شے مثلاً ۹ دو ہو کر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے تماثلات بجائے اس کے  
کہ ایک شبکیتین کے نصف قدری اور دوسری کے نصف انفی حصہ کو متاثر کریں  
شبکیتین کے نصف قدری حصوں کو متاثر کریں گے اس صورت تماثلات  
کی وضع مذکورہ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ دائیں آنکھ کی تماثل بائیں طرف کو  
معلوم ہوگی اور بائیں کی دائیں طرف کو اور یہ دو متخالف تماثل ہوں گے۔  
یہی استدلال اس حالت پر صادق آنا چاہئے جس میں کہ کسی شے کے  
تماثلات شبکیتین کے غیر حامل نصف حصوں پر نہیں بلکہ حامل نصف حصوں کے  
غیر حامل نقطوں پر پڑتے ہیں اگر اس حالت میں دونوں تماثلوں کی وضع میں  
بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا  
اکثر حکمائے نہایت ہوشیاری کے ساتھ مام نہاد دو ساعت نامی طریقہ  
کے مطابق اعتبارات کئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق  
ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بصری حس کے مطابق  
شبکیتین میں حامل نقاط پاسے جاتے ہیں تفصیل کے لئے معلوم کو اس صحت  
کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

محسّہ اشیا و حسی نظریہ بحث، نظریہ تماثل کے بعد آتی ہے یہ حیثیت  
کی بصری حس مجموعی یہ نظریہ واقعات کو معیج طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف  
ایک بات قابل تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جا رہا ہے  
اس سے قریب کی دوسری تماثلات ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لا تعداد دوہری تمثالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تمثالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے قعر میں کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی غئے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی بھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تمثالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حاصل نہیں ہوتا جس حالت میں تمثالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے مجسم شے کی محسوس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کر دو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۱۱ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن اسالہ خطوط نہ لینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شکستین کے مدغی نصف پر پڑتا ہے اور زیریں حصہ شکستین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوط کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں



تو ہمارے قعر میں نقطوں کو چھوڑا دیر کچا نسب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تھوڑا سا اتقارب ہوتا ہے جو اس حالت میں اوپر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)



شکل نمبر ۱۴



شکل نمبر ۱۵

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۴ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں اوپر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت

ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میاں خطوط معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً و معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آنے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر محسوس ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے نقطوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سردوں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے اور جس سے قعر میں ابتداء ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سردے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سردوں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے قعر میں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سردے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر برہمی اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا ہے۔

اور اک فاصلہ جب ہم اپنے گرد پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تباعد تطابق کی حرکتیں کرتی رہتی ہیں ساحت نظر تین جہتوں میں منہ معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتاً قریب اور بعض نسبتاً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تاگ میں لٹکی ہوئی ہوتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلائی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے ظلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے آڑے رخ سے انگی سے جھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معرض کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کام لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بصری محوریں برابر مل جاتے ہیں اور بمقدار وہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس عقلی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہو جب انیادور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شبکی تشالاست میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا اضافی فاصلہ سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔“



ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب جزو ہے تقارب، تطابق، دلچسپی، اختلاف، قد و قامت، ہچک، اختلاف، متعز و غیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات ہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جو بھی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

اور اک قامت | دراصل تو ان حسوں کا تعین جن پر قد و قامت کے نتائج مبنی ہوتے ہیں شکی تمثال کے قد و قامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویہ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شکی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویہ نظر کا انحصار شے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد و قامت کا صحیح ادراک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں اس وقت شکبہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد و قامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی، غور سے دیکھنے پر ایک بھنگہ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اُڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد و قامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شے کی موجودگی ہی جس کے قد و قامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد و قامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصور اور چیزوں کے قد و قامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی حسن | نظام الوان بہت ہی پیچیدہ شے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سمتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً جبر رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں نتیجاً اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح پر مرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفا فی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعیاتی نقطہ نظر سے کوئی قیمت نہیں ہے سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ گردہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم اس کو اور رنگوں کے برابر دیکھ نہیں دے



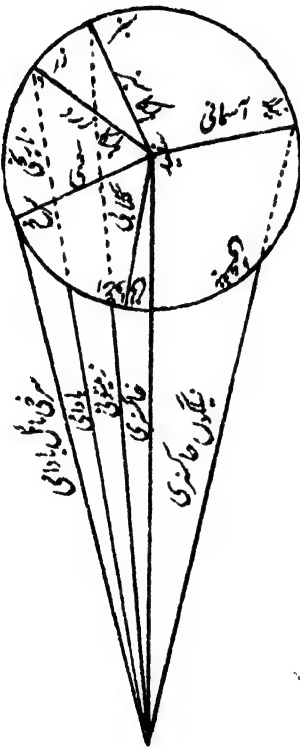
سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسے کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱ دیکھا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکہ

شکل نمبر ۱

یہ منبج سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہنچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا ہی۔ سبز اور نیلے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہنچ سکتے ہیں۔ سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہنچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و بادامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ بہر حال تغیرات ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بقول دنٹ سے ابعادی نظام بن جائے امتزاج الوان اعضویاتی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متمم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں بہن طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ سبز اور غوانی بھی متمم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہسم جنس اور مختلف الجنس ایڑی امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں سبز

روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب نقشی اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ اور غوانی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور نقشی یا نیلی اور نارنگی روشنیوں میں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو اور غوانی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبعی پہنچ کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں ایلم ہولڈر ہیرنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو عضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی شبکی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال



سیاہ  
شکل نمبر ۱۶

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر پہنچ جاتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کئی ایک ساتھ پہنچ جاتے ہیں اور مختلف طبیعی مہیموں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی لونی حصوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حصوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی حص مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد و سبز کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر میسر ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنی سرخ اور سبز کی۔ دراصل جو شے ترکیب پانی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انھیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے لونی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے

**ضیائی حصوں کی مدت** یہ نسبت مدت پہنچ سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش بازی کی مدت بناتے وقت اس واقعہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور چڑھتی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو بھرا یا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے ہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو دوسرا سیاہ علیٰ ہذا تو شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ یکے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دیا جائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہوگا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مسادی طور پر بھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اس قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے علیحدہ اجزاء سے

ملکر بنی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجان  
 ہر وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل ہیجان  
 ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو  
 اور اس کو یکایک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تیشال خود شعلہ کے بجھ جانے  
 کے بعد بھی رہتی ہے اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں  
 اور پھر بالکل بند کر لیں تو ایسا معلوم ہو گا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پنے کی روشنی  
 میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات  
 کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ  
 ہوا تھا۔ اس کو مثبت تیشال مابعد کہتے ہیں اور میل ہو لطف کے نزدیک اپنا نیہ  
 کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آ جانا اس قسم کے تیشال پیدا کر دینے  
 کے لئے کافی ہے۔

**منفی تیشالات** یہ نسبتاً زیادہ عجیبہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے  
 ہیں شبکیہ کے تکان کو بہت بڑا دھڑل ہوتا ہے۔

باعصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً  
 ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا تکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا  
 ہے۔ عموماً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر ادھر حرکت  
 دیتے رہتے ہیں اور تین کے مختلف حصے کبھی نسبتاً روشن چیزوں سے اور کبھی  
 نسبتاً تاریک و دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر  
 مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ  
 مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف پلک جھپکے  
 ہوئے بغیر دیکھو ایسا چند سیکنڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شے کی طرف  
 نظر جا کر تیس یا تیس سیکنڈ دیکھیں تو ساعت نظر خاکستری اور تاریک سا محسوس  
 ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ  
 پہنچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ جس پیدا نہیں کرتے  
 جن کی طرف کم تر نور آخیا، سے روشنی پہنچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کا غد پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف ہمیں سکینڈ ٹیک نظر جا کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے ہجماں پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد ہوگی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا اوائل مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں کل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے تھک جاتے ہیں اس لیے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور سبز کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بھری آلات کے ان حصوں کو آرام و سکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لئے جب آنکھ ادھر ادھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انھیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لئے دونوں دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کا غد کے تحتہ پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴ ملی میٹر یا ۱۶ کے فاصلہ سے ہوں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر ہمیں سکینڈ ٹیک نظر جا کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہو کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ تماثل مابعد کی بنا پر ہم فیہی مغالطہ میں مربع کے قریب کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی وہی وجہ ہے جو دو لمبے آدمیوں کے درمیان ایک میانہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ انہیں اگر تماثل مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح بنے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویری شبکی روشنی سے بھی زیادہ بلکہ جوں جوں تماثل و حندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور بالہ کی تششالیں بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہ جاتا ہے جو اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے اعتبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک حصہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا ہے اس قسم کے مظاہر کارنگین اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی تشاللات مابعد میں ہیرنگ کا متمم نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے منفی تماثل مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۸ پر حوالہ دیا جا چکا ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔ منور و روشن سیاہی ایک قسم کی بصری حس ہے ہم کو اس کا ساحت نظر کے اشیاء کی شدت علاوہ اور کہیں سچرہ نہیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا پستی کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی بلکہ خالص سیاہی محض ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو تو بھی

خود شبکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصویری شبکی روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام متحالات مابعد کے تعین میں حصہ لیتی ہے جو نگاہیں بند کر کے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی پہنچ کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصویری شبکی روشنی پر ایک محسوس اضافہ جس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی پہنچ بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا اور اک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸ پر کہہ چکے ہیں اور اک میں تغیر نسبتہ سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختیارات کو تک اور برڈیون کے ہیں جو چہ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانون دیر صیغ اترتا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہو جاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس امتیاز میں امتیاز ہوا ہے وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تحتول کی رو سے) یہ پہنچ کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ پر پہنچے ہیں۔

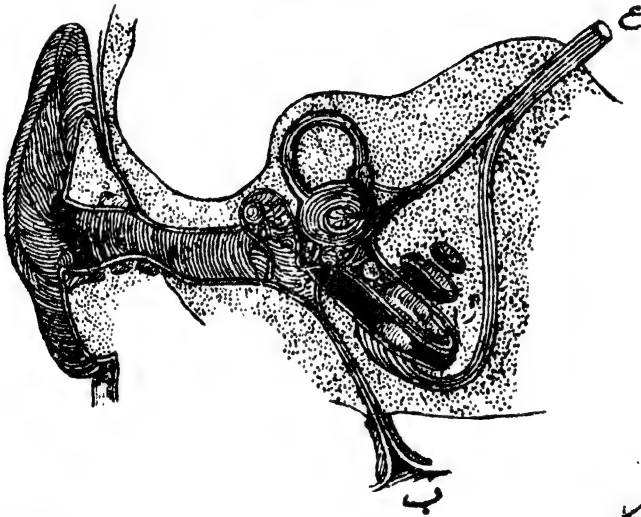
کسی شے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی ہلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو نہی روشنی بڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجہ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر گل رنگ خیر کن سفید چکا چونکہ اس میں گم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حسوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دو سری حس لے لیتی ہے۔



# باب

## سماعت

کان یا گوش انسان کا عضو سماعت میں حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوسرے کو وسط گوش یا طبیلہ اور تیسرے کو داخل گوش یا القتیہ کہتے ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱۰۰ م، کانچا۔ س، سارخ۔ ط، طبیلہ۔ جط، جوف طبیلہ و بیضاوی  
سورخ۔ ن، گول سورخ۔ ب، لمبوی منہ۔ خ، خاند۔ ن، نیم دائری نالی  
ق، قو قلیہ۔ ع، سلم خاند۔ س، سلم طبیلہ۔ ع، عصب بصر۔

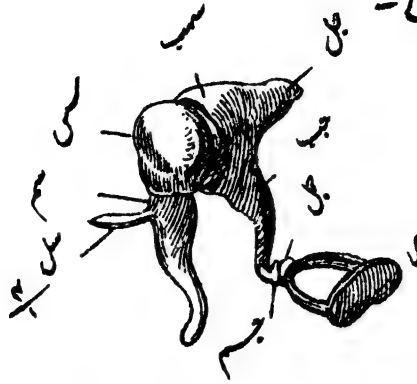
گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کانچا کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱۰۰) دوسرا وہ راستہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

کو جاتا ہے اور یہ خارجی سناخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سرے پر دامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد غدودوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

وسط گوش ایک بیڈل سا جوف ہے جو کپٹی کی بڑی میں ہوتا ہے یہہ باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُست کی نالی ہے جو بلعوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل بڑی کی بنی ہوئی ہوتی ہے صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں سرے سے اور بیضاوی کو وہ سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا اور بیضاوی کو رکابی ہڈیوں سے بند ہوتی ہیں۔ دامی جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی ہوا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو اُست کی نالی سے دامی جوف کی طرف جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ باریکائی دباؤ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہو اگر تا جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف بھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر اُست کی نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شے ٹککتے ہیں اس وقت یہ کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے جو خارجی سناخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے یا کسی گہری کان میں تنہی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا چاک اور عظیم الشان تغیر اکثر دامی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں اگر بار بار ٹکک جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حوصلہ است  
طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو دامی سماعت جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی صورت پیدا کرتی ہیں خارجی بڑی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی بڑی

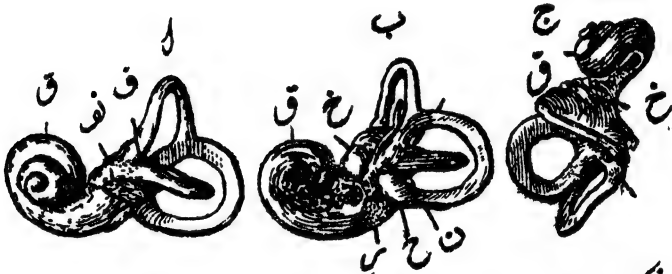
کام خائیک یا گھن اور داخلی ہڈی کا نام رکاب ہے یہ ہڈیاں شکل نمبر ۱۸ میں دکھائی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۱۸ سب اسم۔ بل اس۔ منان کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔  
جسم جب۔ جل۔ جل۔ خائیک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔  
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام مستطیلہ ہے۔ یہ عظم مدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) منکراہرن سے جاملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے جھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سرے تک جاتا ہے جب خاص قسم کے سرنائی دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو صرکھا منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کر لیتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماع میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جن پردوں کو یہ ممتاز کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سنتے وقت ادنی حیوانات میں ہر اور کان دونوں اور انسان میں صرف جس طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑ جاتے ہیں تاکہ آواز کی بہترین طریق پر صر ہو سکے یہ بھی اس

رد عمل کا جزو ہے جس کو مطابقت محض کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ) داخل گوش التیہ دراصل ان خالوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضیادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض اوعلیہ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں زندگی میں یہ سوراخ اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی حاشیہ شکل و صورت تو کچھ ایسی ہی ہے مگر اس سے نسبتاً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار حصوں کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر ہوتا ہے اور جس کو پری لف کہتے ہیں۔ داخل گوش اور جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی رطوبت سے پر ہوتا ہے جس کو اینڈولف کہتے ہیں۔

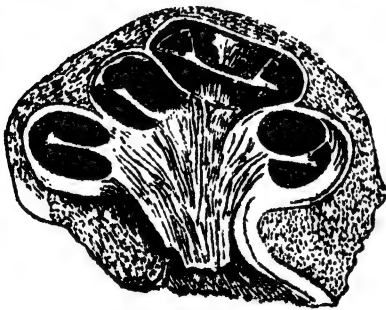


شکل نمبر ۱۹ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ (ا) بائیں التیہ باہر کی طرف سے (ب) دائیں التیہ اندر کی طرف سے۔ (ج) بائیں التیہ ادھر کی طرف سے (د) تھلیہ۔  
خ خانہ۔ سر بیضاوی سوراخ (ن) نیم دائری نالی لف اس کا خزانہ۔

عظامی حصہ التیہ کے عظامی حصہ کے عین حصے ہیں (۱) دبلیز (۲) نیم دائری نالیوں (۳) تھلیہ۔ شکل نمبر ۱۹ میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا گیا ہے۔ دبلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضاوی سوراخ (ج) واقع ہے جس میں عظم رکابی جمی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سردل پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

اور ایک سرے پر ان کا کچھ حصہ پھیلا ہوا جس سے ایک طرح کا فراخ بن گیا ہے تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کوکلے کی طرح پیچدار ہوتی ہے اور دہلیز کے مقابل واقع ہے۔

جھلی دار التیہ جھلی دار دہلیز عظامی دہلیز میں واقع ہے اور یہ دو قلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ عقیقی تھیلی کو جیمہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی تھیلی کو کیسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار تو قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فراخ رکھتی ہے۔ فراخ میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں جھلی دار اور عظامی تو قلیہ کے تعلق سے اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سمعی کہ جس حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد اٹھائی جکر کھائے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ ایسے کو جھکا ہوا ہے جس کو نمبر ۱ مرغوبی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورہ بالائی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیرین گردشوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ تو قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے شلت نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی تو قلیہ کے



شکل نمبر ۲۔ تو قلیہ کی ایک تقطیع۔

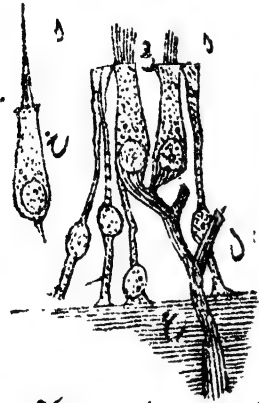
چکر دہلیز سے منسلک ہے نمبر ۲ مرغوبی اور جھلی دار تو قلیہ اس طرح پر عظامی نالی کے جوف کو تقسیم کر دیتے ہیں اور اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں،



میزاب اسطوانی جو عظامیہ نیچے مرغولی کے سرے پر کچھ مخروطی شکل کے خلا یا  
 کا استر ہے، فرشی جھلی کے اندر دنی حاشیہ پر آکر یہ خلا یا ایک قطار میں  
 ہو جاتے ہیں اور آگے چلکر ان کا ایسا سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی  
 سردوں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری  
 خلا یا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرانچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا  
 ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلا یا کے بعد  
 کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۲) جن کو شکل نمبر ۲۲  
 میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں۔  
 اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سرے  
 ایک دوسرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک  
 طرح کی مہنگائی کی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے  
 کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے نیچے مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں  
 داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں  
 داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی  
 اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے  
 سردوں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) سخت ہے اور اس  
 میں جابجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف  
 خارجی شعری خلا یا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی  
 ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلا یا کے پرلی  
 طرف معمولی حبلہ ہے جو بہت درج مخروطی خلا یا میں تبدیل ہو جاتی  
 ہے۔ ان خلا یا کی جھلی دار تو قلیہ کے اکثر حصہ پر استرا کر رہی ہے۔ میزاب  
 اسطوانی کے بالائی لب پر قنی جھلی (شکل نمبر ۲۲) لگی ہوئی ہے  
 جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلا یا پر پھیلی ہوئی ہے۔

اس طرح سے شعری خلا یا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں یہی  
 ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا کل مندرجہ بالا خشک و تیل

آلات میں سے ہو کر فرشی جھلی تک پہنچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلا یا



فصل نمبر ۲۳ - فراخ نیم دائری نالی کی جی جلد پر  
ایک عمومی ریشہ دیوار میں داخل ہوتا ہے اور شاخ در شاخ  
ہو کر پس پردہ شعری غلیوں میں داخل ہوتا ہے اور  
پھر ایک اسطوئی غلیہ ایک لمبے بال کے ساتھ دکھائی دے  
جس کا عمومی ریشہ قاعدہ سے ٹوٹ گیا ہے۔ بال کے  
اوپر جو باریک غلیہ میں ان کو اعصاب کے ساتھ وعلق  
نہیں معلوم ہوتا۔

کسیہ در حمیدہ در فراخ کی دیواروں میں  
اپنے اختتامی ریشے یعنی ہیں۔

آواز کی کیفیات مختلف طبعی نقطہ نظر سے  
دیکھو تو آواز میں

ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان

ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے

تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج بے

قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے اسی آواز پیدا

ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں اور جب

باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے

ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو ہجکل نوا یا سر

کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار

باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج

پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد کے

علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے مختلف آلات موسیقی سے

اگر مساوی بلند اور مدتہ نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت

زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد ہوا کی ایک نقطہ اگر متحرک ہو جائے خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہوا

اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار

یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲

ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دو گونہ

ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ

ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ صوتی



ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کطیف شمسی کی مخالف نشیئی اور مخالف سرخ کرنیں شبکیہ کو متاثر کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شدت ۱۶-۲۸ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف اشخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ جب گکا ڈر یا جھینگرا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنانی نہیں دیتی جس کی شرح ۴ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض بھن بھٹ کی آواز سنانی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرنگوں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہنچ سکتے ہو ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سب تک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جمالیاتی امور ہیں لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور اداق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوہمیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (شاقولی) یا مرکب۔ دو شاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سرس سنانی دینگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دو شاخہ بجایا جائے جس سے ۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی س کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دشاخوں کی حرکت کی الجبری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دو شاخہ ہو کو نیچے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا اگے کی طرف تو یہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کر دیں گے اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ وقفاتی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولانہ ہوگی، کیونکہ پہلے بلندی اور پستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غیر شاقولی ارتعاشات شاقولی اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

فرض کر دو چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجاتے ہیں ان میں سے ہر ایک سالمات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بالائیں ہمہ اگرچہ ہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سریموں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جاسکتا ہے کہ ہر سہ کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تالیفی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ کم ہولٹز کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت پر آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آواز میں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت لگایا جاتا ہے جب دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آواز میں اور کم امتداد والے دو شاخہ کی آواز میں بہت اچھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو مساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجہ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی بیٹ کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

**مرکب امواج کی تحلیل** | جملی وار تو قلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ لگ مختلف شرحوں سے ہوتی ہے فرضی جملی تو قلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے اور یہ زیادہ تر انکاسی ریشوں کی بنی ہوئی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تنبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ ملک کا طبعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے مبدا ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی تعیش ہو جاتے ہیں جن تاروں کی شرح اس مبدا ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ تعیش ہو جاتے ہیں باقی غیر تعیش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لفب کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو تعیش کرنا چاہئے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہئے۔ اب اگر مر تعیش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری خلیہ سے ایک جدا گانہ موج دماغ کے مرکز سماعت میں جائے جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حصوں کی عضو یاتی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کر دیکر ایک راگ نکالا جاتا ہے جس میں ممکن ہے بیس مختلف طبعی ارتعاشی شرحیں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلا یا اختتامی آلات متاثر ہونگے اور اگر امتیاز ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معروضات سماعت میں امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئیں گے۔ کارٹی کے اسطوائے اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاحم خیال کئے جاتے ہیں جس طرح سے صحن اہرن اور رکابیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہونچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضو یاتی ارتعاشات کو معارفہ کدے کیونکہ اس میں اس قسم کے خبت تمثالات مابعد اور جلد جلد آنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہی ہو لٹرن کا نظریہ تحلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو قلیہ کی کھرچ اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی لکیں ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلا یا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلا یا کی

تعداد اتنی ہے کہ ان سے کم و بیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔  
 سمعی حسوں کا ایسی امواج جن سے افراد امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب  
 نام نہاد امترانج متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔  
 اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر  
 ہوتی ہیں تو ان کی حسیں مل کر ایک مرکب جس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن  
 اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تشیل پر کی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے  
 عصب سرخنی میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے برقی رد و ورائیں تو جس عضلہ سے  
 اس عصب کا تعلق ہوگا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض بتی طور پر معلوم ہوگا  
 لیکن اگر ایک سکینڈ میں تیس بار برقی رد و ورائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں  
 ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو  
 تناؤ کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضویاتی  
 اجتماع یا تداخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت  
 پر آنے میں بل سکینڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت  
 پر آئے دوسری برقی رد و دیہو بچ جاتی ہے اور پھر تیسری علی ہذا۔ اس لئے  
 بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت  
 میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں متوج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے  
 دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے  
 ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے  
 بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں  
 اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں فعل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے  
 کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علیحدہ حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے  
 اس قدر جلد جلد پہنچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے  
 دھکے مل کر لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں تداخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی  
 اور عضویاتی حالت مذکورہ بالا عضلی انقباض کے مائل ہو جاتی ہے اس نئی  
 حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے



آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سردوں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سریتاں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

**کان کی امتیازی حسیت** | قانون دبیر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اثر تا ہے۔ اگر لوہے یا آئینوں کی پلیٹ پر ہاتی دانت یا کسی دھات کی گنید بھینکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ

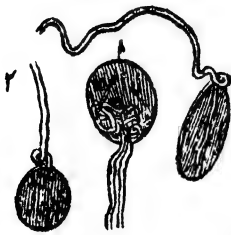
اور گنید کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا بڑے زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰۰ درجہ شدت تک مندرجہ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب پچھار تعاش فی ثانیہ کی کمی و بیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدہم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے سبک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدہم کرنے کے لئے نسبتاً بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان لوئی سے قانون دبیر کی مثال دیکھی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آخری نمبر کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل اور اک فرد ق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلہ جس اور سلسلہ مہیج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازنیت پائی جاتی ہے وہ عام قانون دبیر کی مثال نہیں بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

# باب ۵

## لاسمہ محسوسات حرارت و بردوت عضلاتی حس اللم

اعصاب کے اکثر اعصاب درآدر بالوں کی جڑوں سے ملکر ختم ہوتے ہیں۔ جلد می سرے چو نکس سطح جلد کے بیشتر حصہ پر رواں پھیلا ہوا ہے اس لئے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ بعضی ریشوں کے سروں تک پہونچا دیتا ہے۔ محور اسطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلا یا میں پھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں



یہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) لمسی خلا یا (۲) جسیات تبیین (۳) جسیات لمس (۴) اختتامی غفقدو یہ اجسام دراصل ایسے دایخون پر مشتمل ہیں

شکل نمبر ۵۔ اختتامی غفقدو انسانی آنکھ کے ایک مقام ہے۔

جو اتصالی ریشوں کے ہنے ہو سے ہوتے ہیں۔ یہ غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو یاد ستانہ میں دسترخوان کا ریزہ اٹکی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

مس باد باؤ کی حس جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و بردوت اور الم کی حسیں اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم بدران کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حالتیں موجود ہیں۔ لمس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھینچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لاس کے سختی نرمی کھردراہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لاس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لمس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیتیں بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شے کو چھوئیں اور ہم کو حرارت یا برودت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے ہاں لمس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لمس سب سے پہلی مہینر حس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آئے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضا کو لمس انتظار کی بھی اعضاء کہا گیا ہے۔

لامسہ کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی گینٹی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لامسہ کے پہچان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں بیٹھ جاتی ہے اور ارد گرد کے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباتی ہے تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔



جلد کی مقام معلوم اگر انکس میں بند ہوں اور کوئی شخص ہماری جلد کو کہیں سے کرنے کی قوت چھو دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام متہیجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات لمس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے کیساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں بھی کوئی ایسی تخت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں میسر طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام متہیجہ کا جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دو لمس اشیاء کے مابین ان کے دمحسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجہ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

۱۶۱ ملی میٹر (۶.۴)

زبان کی نوک

۲۶۲ (۱.۸)

انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف

۴۶۴ (۱.۱۶)

ہونٹوں کا سرخ حصہ

۶۶۶ (۱.۲۴)

ناک کا سرا

۱۱۵۰ (۱.۴۴)

انگلی کے درمیانی پورے کی پشت

۲۲۵۰ (۱.۸۸)

ایڑھی

۳۰۶۸ (۱.۶۲۳)

ہاتھ کی پشت

۳۹۹۶ (۱.۵۸)

بازو

۴۴۵۰ (۱.۷۵)

عظم القص

۵۲۵۸ (۲.۱۱)

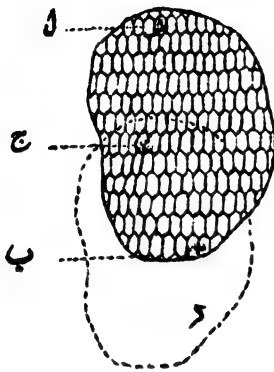
گردن

۶۶۶۰ (۲.۶۴)

کمر کے وسط میں

مقام متہیجہ معلوم کرنے کی قوت خود محسوس کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی میزس کی حالت میں

اس کا بہتر طریق پر ادراک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت لاشق سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حسّاس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہیجہ معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لسی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیجان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو) جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک

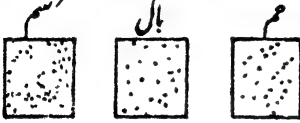
ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لسی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر متغیر جگہوں کی۔ لیکن اعتبار سے لسی رقبوں میں اس قسم کی حدود ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظر سے کہے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہوتی ہے لیکن اگر پ کا رقبہ کی سوئیوں کے مابین درمی فاصلہ ہوا اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو د سے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے متعلقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو عصبی ریشے متہیج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حس نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو میز حسوں کے ہونے کے لئے

دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا، اس حلقہ کے اندر ان کو لگتا ہی رد و بدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمبی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں اور دماغی حصوں کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیجہ عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲ میں ۱۰ ایک لمبی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو لگتا ہی کھلاد پھرا ڈ جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیجہ رقبہ درمیان میں رہیں گے اس وقت تک ایک ہی لمبی رقبہ جس ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمبی رقبہ جلد میں مقدر حدود پر نہیں رکھتے، اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تسلسل بھی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی پشت کو جلد پر رکھتے ہیں تو ایک غلط تسلسل جس کیوں ہوتی ہے حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے اس کرتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تنہا جات کا علم حاصل کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیجہ عصبی رقبہ نہیں ہوتے اس لئے جیسے ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برودت ان حصوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و برودت کی حس اور اس کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ جس جسم کی تمام جلد منہ کی غلطی جھلی کے اختتامی آلات حلق بلعوم منجرہ اور ناک کے نتھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہنچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ نتیجہ ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برودت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برودت کے اختتامی آلات بھی غرض کرتے ہیں۔ ان کی از دئے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوئی ہے۔ لیکن از روئے عضویات حرارت و بردوت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ و مفید کام ہے۔ اگر تھیلی یا رخسار پرنسپل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ چلانا اس قدر آسان نہیں ہے۔ گولڈ شیدر بلکس اور ڈانیلسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق گفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور بردوت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے



مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و بردوت کی کوئی محسوس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی میج سے بھی ان نقاط میں حرارت و بردوت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔

شکل نمبر ۲۶۔ ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے  
گرم حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی  
بالوں کی شکل جلد ایک جگہ پر بالوں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت ایک آزاد دہ مکہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی و بردوت حالت حرارت یا بردوت کا احساس نہیں ہوتا حالانکہ اس کے جلد کی مناسبت مختلف حصے حرارت و بردوت کے اعتبار سے مختلف سے ہوتا ہے

حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑکی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑکا داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (از روئے مقیاس الحارات) حرارت اور بردوت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی جس حرارت و بردوت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و بردوت مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحاظ بہ لحاظ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دیتے ہیں کہ جس قدر حد صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر جس بین دہائیاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف اس لئے اگر ہم کسی دھات کی شے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبت نایان حس ہوگی برخلاف کسی لکڑی کی شے کے چھونے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی شے ہی کی سی کیوں نہ ہو کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔ کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کر لے تو عضو گرم ہو جاتا ہے اگر کم خون دور کر لے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ انہیں ان گیسوں اور رطوبت و ایس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے ماس رہتا ہے اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہو ایس جیل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ ورزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی ہوا حرارت کو نسبت بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے بھی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حامل ہو جائے۔ حرارت و برودت کی جس ۴۰ (۸۶ ف) کے چند درجوں کے

قرب وجوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۱۰ کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل وثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لمبی حوصل کی طرح ہم حرارت و برد و دت کی حوصل کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

**حس عضلی** | عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی اور تار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا تشنج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے محسوس کے نزدیک یہ بات اعتباراً اور تشریحاً پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ مینڈک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی پلیٹوں میں ختم ہوتے ہیں اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تقیثش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گزرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حوصل سے یا ہماری جلد غلبہ اور مغناصلی سطحیات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے اور غالباً چھٹا باب بڑھ کر متعلم کی یہی رائے ہو جائے گی۔

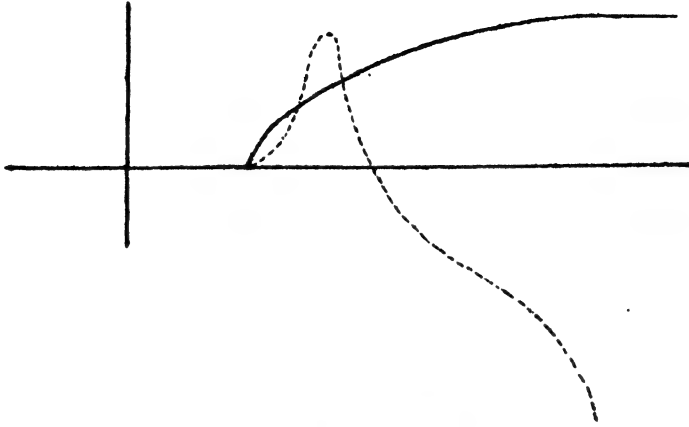
**حسیت وزن** | جب ہم کسی شے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہو تا ہے تو ہم اس شے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حصوں کے ساتھ مفاصلی اور لمبی جیسے جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

دیر صاحب کی تحقیق ہے کہ گو ہاتھ پر اضافہ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے پٹے کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہی ہاتھ اگر غالباً نہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر پٹے کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکب صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اعتبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڑا رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ پتھر کیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکایا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو انگلی سے دبا کر دکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۸۰۲ گرام تک کیا گیا ہے۔ اگر ۲۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک اہل وزن پر پٹے کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ انگلی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب انگلی کو حرکت دی گئی تو پٹے تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہو گئی۔

الم اعضا یا ت الم تا حال ایک معنہ ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الم کے درآئینہ و اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تموجات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تموج آتا ہے اور جب ان کا بیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تموج جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی بیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگوار ہی دناگوار ہی شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط حس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط معنی قانون دیر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۸۱ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتدا یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن اگے چلکر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہنچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگوا ری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگواری یا الناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس مولیم ہوتے ہیں روشنی آواز بو، حتیٰ کہ شیرنی کا ذائقہ سردی گرمی اور کل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرد آفریں ہوتے ہیں۔ کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی ترشی ٹھکیں اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مڑ جاتا ہے۔ جلد میں الہی کیفیت بہت ہی جلد اتمنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہیج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آ جاتی ہے۔ گرمی سردی اور



دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظر یہ کی کہ الم کے نقطے علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بکس اور گولڈ شیلڈ رد و نوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی تنوجات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں جس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید جھنجھکی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہینا ٹرم کے اغریا ایک حد تک ایتھر اور کلور فارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید فانی عمود کو باقی رکھ کر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور نئی سفید عمود کو جدا کیا گیا تو درد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس اصلی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہونچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر یقین ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری حوال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رکنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہونچتی ہے ممکن ہے کہ وہ اس میں بھٹوڑی دور تک ہی پھیل کر رہی سفید عمود کے کسی عہدہ موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی جس بھی

نخاع کے خاکستری حصے میں جکر لگاتی رہتی ہے اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جلتے ہوں اور بدیں وجہ اس سے مبہم اور غیر متعین جس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ اکلام کا مقام صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں یہ نقص زیادہ ہوتا ہے جس کی تذکرہ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بناء پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنی حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہج ہو سکتی ہے۔ اور ہسم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگرچہ بہت زیادہ مہیزرات عمل کا نہیں مگر سب سے پر جوش روات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔ ذائقہ، بو، بھوک، پیاس، تلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی و فیزیکی کوئی بات نہیں ہوتی۔

# باب

## احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشیں ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے جس جو ہماری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ جس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) جس حرکت سطحیات پر علمائے عضویات یہ کہتے ہیں کہ یہ جس ہم کو اوقات

تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطہ آغاز و نقطہ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف

اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک مین زمانی

وقفہ کا اور ایک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی مست و بطنی

حرکات کا علم ہوتا ہے میں گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر

چھ پڑ اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے

گزری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور

اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے

لیکن ہم صرف اسی شے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے

متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختیاری طور پر

یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ جس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جھی ہو، میں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہوگا کہ زمینک نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے مابین ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام برنیل سے ۱۰ انچ کے لیے خطوط تعینات کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہوگا لیکن چھت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بنا پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطہ آغاز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ یا اعتبار مکان ایک دوسرے سے علحدہ ہیں۔ یہی حال شکیبہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی غیبیہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنی شکیبہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ علحدہ علحدہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی حقیقت ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ بس اس قدر یہی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ زکی ہے اس لئے یہی حاسہ حرکت اس کا (یعنی حاسہ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

دیرارٹ بعض قطعی فریب ہانے کو اس کی طرف توجہ مبذول کرا رہا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پیچھے یا اٹلی پر خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہوگا کہ گو یادہ شخص نقطہ آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی اٹلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی اٹلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد اٹلی کے سر کے نیچے سے گزرے تو اس کو

الزامی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے  
 اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علحدہ کرتے وقت جب کہ بعض  
 انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی  
 ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے قائلانہ طور پر جدا  
 ہو رہی ہیں۔ دیرارٹ کے نزدیک یہ مغالطہ ادراک کی ایک قدیم قسم کے  
 آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے  
 شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔  
 جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شے اور زمین  
 کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے  
 کامل حرکت اور باقی سے کامل سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت  
 جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا  
 ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ  
 متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداءً امتیاز پوری طرح  
 سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پھیل کر اس کو متاثر  
 کر دیتی ہے۔ شے اور شبکیہ و دونوں کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی  
 ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت  
 نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر جکڑانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم  
 بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک  
 جھٹکادیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر ادھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے  
 لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی  
 مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے  
 لیکن چونکہ اسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی  
 رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاندیر سے بادل  
 گزرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں  
 سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاعلانہ نقل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے اُکر ل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹینیڈر کا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بنجانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سے ساہمہ ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مماثل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ مچولی کھیلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چودہ قریب آ جاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت و صامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتھوں کو حرکت دیتے ہیں اور پر نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت و صامت رہیں تو گلہریاں اور پرندے فی الواقع ہم کو اُکھڑائیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر کھیاں اُکھڑتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گزر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بلی چپ چاپ ہمارے کمرے میں اُکر بالکل ہمارے قریب غرائث شروع کر دے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیزگار ہوتی ہے بلی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتسابت اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا توقف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک کبھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو یہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں مگر یہ کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے انگلی کو رکھیں تو ہم کو انگلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم کو فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری اور اک کعبہ دار حیوانات میں شرائط نظر کا عائد کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شکیہ کا اصل کام پاسپائلوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطہ اصغر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے انگلی کے مسروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ رینج کے لئے شے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شے کا حرکت کرنا مساوی ہے۔ اشیاء کی شکل و جسامت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعضاء کی حرکت مسلسل اور اضطرابی ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گزارتی ہے اور ان کو ذہن پر ثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ جستہ جاتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات کبھی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حیثیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ سطحی حرکات سطحی حسیتوں کو متنبہ کرتی ہیں اور ارتسابت کا دو تون محسوس شدت ان سطحات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مداخلی سطحات آلات حس نہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حس ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعصاب کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حصے باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفصلی حسیت بدستور ہے۔ برسن میں گولڈ شیڈر نے اپنی انگلیوں بازوؤں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکا کئی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر دکھایا۔ یہ آلات حرکت مر قسہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوتی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا۔ بجلی کے اثر سے جلد کے عجیب کرنے کا اور اک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر رہتے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے عجیب کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا اور اک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈ شیڈر کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحات ہی ان احساسات کا سکھن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضاء جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۲) وہ جس جو ہمارے کل ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات جسم کی نقل و حرکت سے نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پیدا ہوتے ہیں پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ اللہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پائیدار ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیوں دراصل چبھڑے حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب ایدرونی طور پر یہ حاسہ پہنچ رہا ہوتا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیر یا



سر کا چکرانا کہتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی پیاریوں سے سخت گھیر پیدا ہوتی ہے۔ پرندے اور دودھ پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے حسوں میں مبتلا ہیں۔ جس کی یہ اضطرابی عقلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جو ان کو دوسری طرف گرا دیتی ہیں۔ کبوتر کی چھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اہل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو گنگے اور بھرے اشخاص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور التیہ بھی اسی بیماری سے ضائع ہو جاتے ہیں جو ان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے سبزیں چکراتا۔ پرگنی اور راج نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ راج کے اختبارات علت دوران سے جسم کو خاموش کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلہ گردش ہونے کے لئے بہت زیادہ موزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر ان میں سے کسی سطح میں ملتی ہے تو انڈولف کا اضافی جہود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے اور اس دباؤ سے ایک متوج گھیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دماغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عقلی انقباضات کرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ اوتار رابطات و فاصل اور پاؤں کے تلوں کے ارتسامات بھی ان عقلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے قوی سبب وہ جس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہو۔

کیونکہ یہ بات اعتباراً ثابت ہو چکی ہے کہ یہ حس مذکورہ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دماغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطرابی رد عمل واضح طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دماغ کی سوزش سے دوران سرگھبر اور متلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ سر میں برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ دماغی مرکز کا براہ راست مہج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطرابی حرکات کے علاوہ حاسہ گردش مخالف جہت میں ڈھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھبر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ نقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اس کا رکنا بڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز جھک کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔ نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیاں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے متوجہات کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید تجربہ سرڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے (ادویہ دھوی حشا وغیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے سرڈی لیج نے التیہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنود کوئی قطعی ثبوت بہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

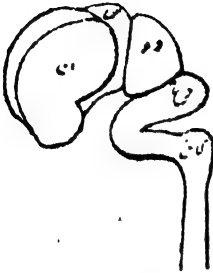
# باب

## دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ | تشریح میں دماغ کی بحث شکل ہماری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جینیات سے ملتا ہے۔ رٹھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے۔ جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی نلکی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس نلکی کا ایک سراٹرا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیے ہوتے ہیں جن کو آڑی سلوٹیں جدا کرتی ہیں۔ ان حلیوں کی دیواریں اکثر مقامات پر دبیز ہوتی ہیں لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کوٹنے چکے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں و د سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر مخصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیم بن جاتے ہیں اور اس کا جو ف قسطنطنیہ فاطمی ہو کر رہ جاتا ہے شکل نمبر ۲ میں جوان آدمی کے دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے

سامنے اور پیچھے کے حلیوں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقیبی حلیہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸

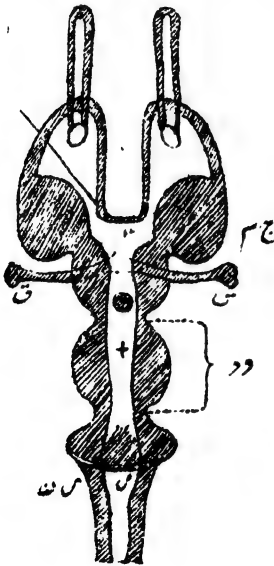


شکل نمبر ۲۹

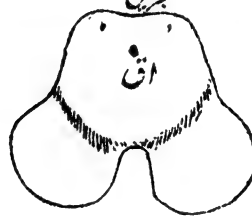


شکل نمبر ۳۰

کا اگلا حصہ دماغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں دماغ سے ظاہر کیا گیا ہے) پیل فارولی (جو شکل نمبر ۳۳ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقیبی حلیہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر اس انخاع (من) بن جاتے ہیں۔



شکل نمبر ۳۱

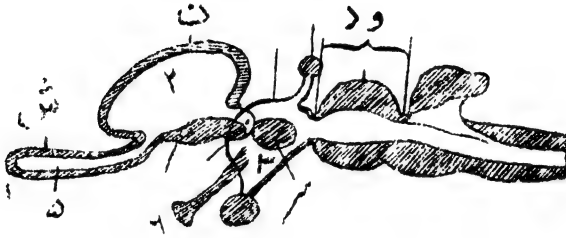


شکل نمبر ۳۲

جو ہیں اجسام رباعیہ کا جیسی حصہ ہیں آق سے اوپر جو نقطہ وہ ہے نقطہ غامضی کا ایک حصہ ہے حول اور دونوں قدیہ کر کر درابنے ہیں شکل نمبر ۳۲ میں ان پرچ کی علامت لگائی گئی ہے اور (+) علامت نقطہ غامضی کی ہے۔

اوپر سے اس کی دیواریں باہر یک ہوتے ہوتے بالکل محو ہو جاتی ہیں جیٹی کہ اس مقام سے اگر جوف دماغ میں سلائی داخل کریں تو کسی عصبی ریشے کو متاثر نہ پہنچے گا۔ اس طرح سے جس جوف میں سلائی داخل ہوتی ہے اس کو ملین چہارم کہتے ہیں

(۴ شکل نمبر ۳۲ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دماغ اور عصبی ریشوں کی پتلی سی چادر (حمام دیوسینس) سے قنطرہ مغالی تک گزر جائے گی۔ اس میں سے گزر کر سلائی کا سر اس حصہ میں داخل ہو گا جو کبھی تبہبی حلیہ کا جوف تھا۔ لیکن اس جگہ اوپر کا غلاف باریک ہوتے ہوئے محو ہو گیا ہو اور اب یہ جوف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے ادھر ادھر حلیہ کی دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲ و ۳۳ میں ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرہ مغالی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں۔ حلیہ کی دیواریں سر پر بصری بنجائی ہیں (جن کو اشکال میں سب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جیہی حلیہ میں ٹھیک سر پر کے سامنے دو طرف ایک طرح کا بھارا ہے ان میں حلیہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور یہی اس طرف کا نصف کرہ بن جاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہو جاتی ہیں اور ان کی تہیں سی بن جاتی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تغلیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنی ان کا منہ سر پر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سرا بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سر پر کے عقبی سرے سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

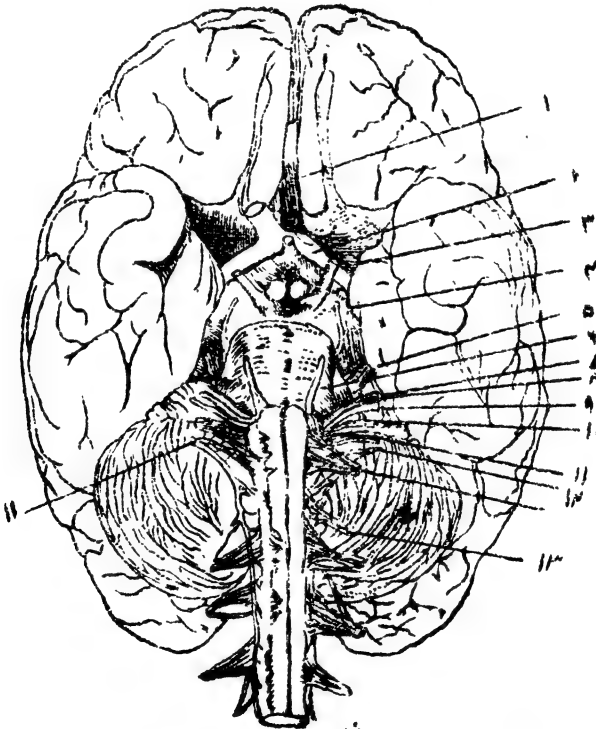
اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف بطون جانیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے ابھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے ابھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بطن سوئم کے سامنے کے سرے سے ان دونوں میں سلائی داخل کر سکتے ہیں اور بطن سوئم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہو کر محو ہو گئی ہے جس سے ایک طرح کی ورزی بن گئی ہے اس درزین سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلائی داخل کر سکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطہ آغاز سے آگے پیچھے داہنے بد بڑھتے ہیں اس لئے یہ شکاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہو گیا ہے۔

اول تو دونوں نصف کروں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سریرہوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زبیدگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سریرہوں سے ادیر آڑے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہوتا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم صلبی کہتے ہیں۔ یہ ریشے دونوں نصف کروں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور دارمینی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیقات کے مابین براہ راست تعلق قائم کر دیتے ہیں جسم صلبی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو انرج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سریرہ کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کروں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک عقودی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم محفوظ کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی رہی اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں پہلے حصہ کو نواۃ عدسیہ اور دوسرے کو نواۃ رمیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چہنہ ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کر دوں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑتے ہیں۔

میں نے دماغ کی تقطیع | دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کر اس کی تقطیع کی جائے۔ دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ پس طالب علم کو چاہئے کہ بھیڑ کے دماغ کی ضروری تقطیع کرے۔ تقطیع کے متعلق کل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی جو جسم انسانی کی تقطیع کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً دلائل صاحب کی علمی تشریح یا مہرل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنمائے تقطیع یا فوسٹر اور لین کے صاحبان کی تصنیفات علمی جن جامعوں تک مندرجہ بالا کتابیں نہیں پہنچ سکتیں ان کے خاندان کے لئے میں نے مندرجہ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ تقطیع کے لئے مندرجہ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک ہتھوڑی جس کے دست میں ایک کاٹکا بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت معمولی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قہنی ایک چھٹی اور ایک چاندی کی سلائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ سب سے پہلے تجسم کی ٹوپی کو علیحدہ کرو۔ اور آری سے دونوں عقدہ عظیمہ کو کاٹو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کاٹو جو پہلے ٹکافوں پر گذر کر عظیمہ جبہ کی پرزادیہ بناتے ہوئے ہیں۔ علی کو فکس سے انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ آری سے فکس دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جو کو اس طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہنچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر نہانی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی ضرب لگا کر توڑ سکتا جو آری سے اچھی طرح نہیں ترشٹے۔ جب مجسمہ کی ٹوپی علیحدہ ہونے کے خربیب ہوگی تو یہ سر کٹنے لگے گی۔ اب اس کو کانٹے میں پھنسا کر مردے کے سینچو۔ صرف مجسمہ کی ٹوپی کل آئے گی اور اندر کی سطح کی جھلی مجسمہ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی آہں کو ہم الغلیظ کہتے ہیں اور یہ دماغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس اہم الغلیظ کو ارد گرد سے کاٹ کر علیحدہ کرنا چاہئے۔ اس کے علیحدہ کرنے کے بعد دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپیٹا ہوا نظر آئے گا اس جھلی

کو ام الحقیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوجیہ رموی نظر آئیں گے جن کی شاخیں دماغ کے اندر چلی گئی ہیں۔  
 ام الحقیف سے دماغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ علحدہ کرنا چاہئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سامنے کے سرے سے تقطیع شروع کی جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصور شامہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان گولہوں سے نکالا جائے جو جھجکے کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے یہ ان شاخوں کے ذریعہ سے جڑ سے ہوسے ہوسے ہیں جو ان سے ناک کے چوف کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۳

انسانی دماغ کی شکل یہ ہے جس میں کہ اس کے اعصاب پر مہند سے لگا دئے گئے ہیں (۱) نشانہ  
 (۲) باصرہ (۳) بصری حرکی (۴) مدوری (۵) سروروی (۶) بُعَدی (۷) جہی (۸) آسمی  
 (۹) لسان بلعوی (۱۰) معدی (۱۱) ریشوی انسانی (۱۲) تحت رسانی (۱۳) عظمی اول۔



ٹرا ہوا چھوٹا سا کندہ کر ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ پہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غدہ خماسیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن ٹانٹنے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہونے تک نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چند ان ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۲۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف گردن اور دماغ کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ مکمل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ بھیجے گا کیا جائے۔ اگر چند بھیبوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورڈوز آف زنگ کے محلول میں ڈال دیا جائے۔ اس میں بدبو ہفتہ تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جانیں گے ام الخفیف کے دور کرینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے ایکول میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے سخت لچکدار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جائے گا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا کلورائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ دوا کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چٹائی چاقو اور قینچی کی مدد سے دور کرنا چاہئے دماغ اور نصف گردن اور دماغ اور اس اعضاء کے درمیانی رقبوں پر شفا جلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصول کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے۔ تلیفغات

ادویع دموئی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اولاً اگر اوپر سے اشتقاقی۔ یعنی کورڈر میان میں رکھ کر نصف کرڈوں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دمیغ کو (جس میں بعد باریک باریک جھریاں ہیں) ڈھانپنے ہوئے نظر آئیں گے جو ان کے پیچھے سے ابھر کر تقریباً تمام اس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کرڈوں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمک دار جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف اونچائی پر نکل آتا ہے۔ دمیغ کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دامغ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شکاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے دھراؤ دھراؤ کے فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم ایض ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر متحقق ہے۔ اس کے بعد تدیے نظر آتے ہیں۔ پہلی کے اوپر اگر اس طرح سے ل جائے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ پھر میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں اس النخاع ہے یہ چھوڑا چٹپٹا انسان کے اس النخاع سے نسبتاً بڑا ہوتا ہے پل کا لڑکی شکل کا ہوتا ہے جو دمیغ کے دونوںوں کو باہم ملاتا اور اس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قبل کہ کار کے بیچ سے نکلیں پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو تہوں بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دمیغ کو آگے کی طرف کر دے اور ام الحنیف کی عروقی مچلی کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال کر اس طرح سے اس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ بطن چہارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عقبی حصہ قلم الکتا بت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گذار سکتے ہیں۔ بطن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم مسکن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ دماغ کی طرف چلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عقبی قدیمہ بن جاتا ہے۔ نخاع کے عقبی عمود ٹھکر اور قلم الکتا بت کو ساتھ لیتے ہوئے راس انخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ مجموعہ لطیف کہلاتے ہیں۔ ادلاً تو ان کو جوڑے مسکن اجسام سے



شکل نمبر ۳۵

بطن چہارم و غیرہ بطن سوم، بطن چہارم ق دماغ کے جہی قدیمہ  
ح س جسم مسکن، ہل مجموعہ لطیف اس اجسام رباعیہ۔

ایک خفیف غدودوں کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدانما یہ نہیں رہتا بلکہ باریک  
ریشے مل کر بظاہر ایک بٹی ہوئی رسی کی شکل اختیار کر کے معلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس اجتماع کی داخلی سطح اور قدیمی مخروطوں کو دیکھوان کی شکل دو گول رسیدوں کی سی ہے اور وسطی مجموعہ غذات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل قاروی گذرتا ہے۔ یہ کار کی طرح سے ایک چھٹی سی شے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دماغ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی قدیمی بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف عرق ہے اور اس کے زیریں سرے پر ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گزر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی ماس انواع پرخفیف خفیف ابھار سے ہوتے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دماغ کے قدیموں کو اس مقام پر سے قطع کر دہاں سے کہ یہ اس عضف میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قدیمی اجسام باعہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو مام دیوئیس کہتے ہیں۔ یہ اس زالی کے ایک حصہ کو ڈھلپنے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دماغ کو تو علحدہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کر د اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کر جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجر حیات کہتے ہیں۔

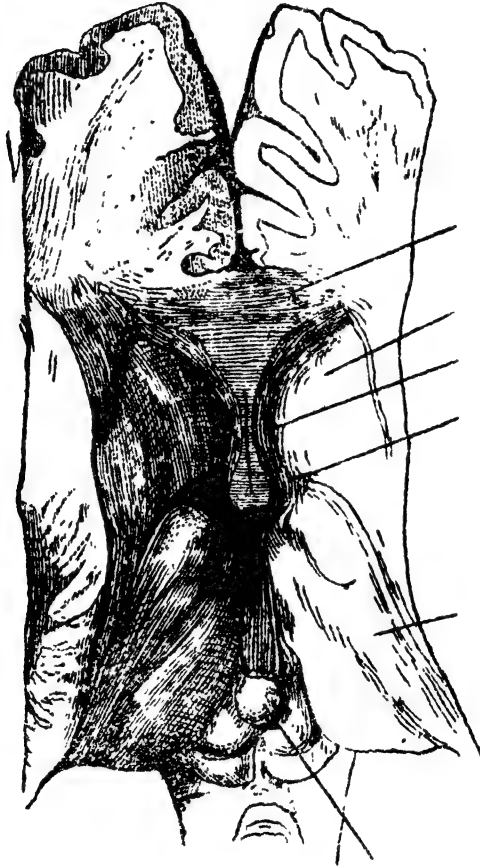
اب نصف کر دل کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام باعہیہ نظر کے سلسلے آجائیں اور غدہ منوبر یہ کو دیکھ جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غدہ متدیرہ کی طرح سے دو دھیلانے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم صلب کا گول عصبی سرا نظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو ادر بھی موڑو جس سے اس النخاع وغیرہ ہٹتا ہو سکے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے سے زیرین سطح کا مطالعہ کر دو۔ یہ پیچھ کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تا آنکہ انرج سے ل جاتی ہے۔ اس عضو کی بالائی شلخ سریر بھری کے سامنے نیچے کو چلی جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سر پر سایہ کر رہا ہے اور بطن سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ انرج کے حواشی پیچھ کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حواشی کی نسبت پہلو پر سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجسام مسننہ کے نام سے بغلی بطون میں داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا۔

ان بطون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانہ ذہن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور اکھ دونوں کی مدد سے ان کے سمجھنے کی کوشش کی جائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں ان کے سمجھانے کی کوشش بے سود ہے ان کے متعلق ایک بات یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بغلی بطون تہ امی آیلہ کے اصل جوف کی شاخیں ہیں اور چونکہ نصف کرہ کی دیواروں میں ایک بہت بڑا اشکاف پیدہ ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو بیٹھی ہوئی سی ہوتی ہے۔

غالباً طالب علم داغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتداً اس طرح سے کرے کہ نصف کرہ سے انحصار پائے پتے ٹکڑے جسم صلب تک کا مٹا جلا جائے اور ان ٹکڑوں کی سطح پر سفید دھواستری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی نام نہاد کبزی بیضہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے برابر سے آٹے ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کر دوں کی طرف کے حاشیہ کو کیسے بچے۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بطن ہے اور اب اگر نصف کر دوں کی چھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آ جائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آنے لگی وہ جسم مغلطہ کے نواۓ زمینہ ہوں گے۔



شکل نمبر ۳۶

اب جسم صلب کو اس کے زیریں سرے کی طرف سے عرضاً تراش دو اور اس کے قدامی حصہ کو اگلے کی طرف اور ادرار دھر دھکا ڈالے۔ یعنی سر اچھیں کا کوئی کام

نہیں ہے نیچے کی طرف چکر کو ابھارنا جس سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی اُنس ج سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر اُکرتا جس مقام پر یہ اُنس ج سے ملتا ہے وہاں ایک ٹکونی شکل کی باریک سی پھلی جس کا نام ٹائل لایع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بظنی بطون کے لحاظ حصہ کو دھندل میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو فاصل لایع کو توڑ دو اس طرح سے اُنس ج کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یہ پھلی طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے پتلی ہے۔ جس مقام پر سے یہ پتلی ہے وہاں عاقد امی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف دھنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابھین میں سے گذر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو ہٹا کر تیکھے کر دو۔ اس سے داغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب اُنس ج کی زیرین سطح کا مطالعہ کر دو۔ عقبی ستون جو باہم منحرف ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر تگے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیز سروں کے اجسام مسند بناتے ہیں۔ اجسام مسند ہی اس شکاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بطن کھلا ہوتا ہے۔ اجسام مسند کے پیچھے کچھ نیم اطلانی حاشیے سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں پو پو کہیں ہیں اگر اذج اور جسم صلب جو داہنی بائیں طرف بالکل ایک رسی کی طرح ہوتے اور نصف کو سریر کو ہر طرف سے گھیر لیتے تو جسم مسند کے دو پہلو نصف کری بطن کی دیوار کے شکاف کا بالائی یا قدامی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطط کا زیرین حاشیہ جس مقام پر کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیریں حاشیہ ہوتا۔

اُنس ج کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے مابین جسم کو نور و واقع ہے جس میں سے اوجہ وغیرہ کا حال وسطی بطون سے ملتی بطون میں جاتا ہے۔ قسائے وسطی کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز ساحہ ہے اور دونوں سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور اُنس ج نصف

کردن کو ملا تھے ہیں۔ یہ تمام چیزیں متنبی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔  
 متقائے قدیمی کو بھی تلاش کرد۔ یہ اس رج کے بغلی ستونوں کے بالکل  
 سامنے سے گذرتا ہے۔ خلفی متقی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سر  
 کے برابر اور غدہ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔

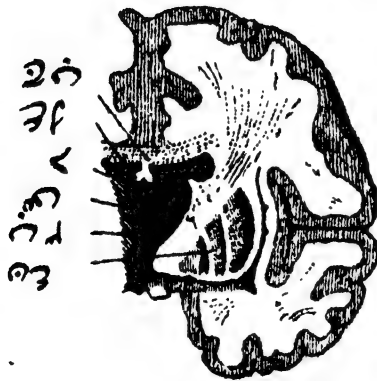


شکل نمبر ۳۔ داغ انسانی کی وسطی تقطیع جو نصف کردن کے نیچے سے  
 کی گئی ہے۔ اس سر پر اس اجسام رباعیہ دبلی بطن سوم۔ عصب  
 عصب بصری۔ مرد وسطی متقی فمادازج، قمع، غ غدہ خانیہ، غی، غی حیات۔



درمیان حصہ میں تم کو بلین سوئم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قمع میں چلی گئی ہیں۔ ایک نصف کرے کے عقبی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سریر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رکبہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیڑ کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ درختین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دامخ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجمالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی ہی مستطیل تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۷ میں کی گئی ہے۔ مگر متعلم کو تازہ بھیجی آدھی تقطیع ہی کرنی چاہئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم انہیں کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ اسمری تقطیع سے جسم مخطط کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۸)



شکل نمبر ۳۸۔ دائرے نصف کرے کے درمیان ہے آدھی تقطیع جہاں جسم صلب ع اعداد ازج درج داخلی باب بلین سوئم کے نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نوآئینز کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور بھولے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

---

# باب

## افعال دماغ

نظامِ عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظامِ عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظامِ عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب در آکور پر جب کوئی طبعی ہیج عمل کرتا ہے، اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا کھارٹا، یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس پہچان کو عصبی مرکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جوہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور ہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مفرد ہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کر مہج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو علی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک مہموئی مثال کو فرض کر دو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گاڑی کی آواز سننا ہوں بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر ہرجا جاتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو یہ صماخ گوش سے ٹکرتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی جو جس سمت میں کہ میں گرنا ہوں میں منتہیم یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے چپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر محال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن جسی مہج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا، اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطرابی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد بیتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ بھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مسادی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطرابی کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلتی عنصر نہیں پایا جاتا محض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز اڈاؤب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکوزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکوزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طابعاً عامانہ طریق پر نکال دئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس نخاع کے مابین شکاف دیں جس سے دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نکلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل بیٹھ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پھیلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا بیڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور اُرداؤ کی قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعت کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو کچھ سے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو کچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے کچھ دیتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لاکھل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ مٹھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام میزب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



تسمدی موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی محنت ہے۔ مناسب پہچان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ اپنی مشین جیسی باقاعدگی میں کودنے والے جیوے کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب اسی پہنچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لادھی طور پر حرکت کرتی ہیں پس مینڈک کے نخاع میں خلا یا اور لیشیوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلدی پہچانات کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس شکل نمبر ۳۹۔ د ن کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی دماغی نصیب کرے میں بڑا وہ تحقیق کر سکتے ہیں، یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر لیں کہ بصری، دماغی، اور اس کے مختلف مرکز سے بھی سر باز د اور ٹانگوں کی حرکات انخاع ن خناع - کے لئے بالترتیب مستقل آگے ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ زمین کوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے، اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور مکر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دئے جاتے ہیں تو بھی یہ غافلانہ طور پر اس انگلی سے جھٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے۔ اسی طرح سے اس نخاع مخصوص بصری اور ان مرکزوں کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو مینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اختیاراً یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب ہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس نخاع سے یہ جانور نکلتا ہے۔ اس نخاع اور دماغ کی مدد سے کو دتا تیرتا اور پلٹتا ہے۔ مخصوص بصری سے جب اس کے چٹکی لی جاتی ہے تو یہ ٹراٹا ہے مگر دینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے مکمل لئے جلتے ہیں، اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر شوق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔

صرف یہی نہیں کہ صحیح صبح کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے، یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر گل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے، اور اپنی جنس کے نرمادہ میں امتیاز کر سکتا ہے مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت سی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گئی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی، یعنی جب تک کوئی صحیح جسمی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت مسلسل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آ جاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک جسمی صبح ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراباً حرکت کرتے ہیں، اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر کبھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں، لیکن ہوتے مشین ہی کی طرح سے ہیں۔ اس سہمی کر کے کہ اس میں کوئی غیر بشری عنصر نہیں معلوم ہوتا۔ صحیح جسمی صبح کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارگن باجا بجائے والا ایک کڑی کو بچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز عقل پر دماغی نصف کرے کا بھی اضافہ کر دیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا مومنوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ ہیجانات حص پر قرار واقعی مل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے گو یا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور رکھتے ہیں۔ خارجی مہیج کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوئے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ مثل ہے سر کے مینڈک کے اپنی پھیلی ٹانگ سے مدافعت حرکات کرے، یا بے نصف کرے دالے مینڈک کے ایک آدھ جبت کرے یہ پکینے کی مختلف دواتر کوششیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی مل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیرٹوں کو ٹولوں، مچھلیوں، یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے ٹرانے تختہ پر چڑھنے، تیرنے اور ٹھیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت بچنے بچنے کی کوشش اس کی غالب رد عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو چھلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرت انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکوزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پھیلی ٹانگ سے تیرا ب کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور منہ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ الٹے سے



سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ شخاع میں خلا یا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے، اور اس انفعال میں ایسا ہے جس سے کہ وہ بلبٹا ہے۔ اسی طرح سریر میں ایسے خلیے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے توازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف بلبٹا ہے علی ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کرتے ہیں اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور عمل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے جس سے کہ مہج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست شخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی مہج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میں یا اور کہیں کد آنے والے مرکز کو مہج کر دیں اور باقی عمل کا سر پر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہج کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور جو مہج نصف کروں کو مہج کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حصول کا ایسا مجموعہ ہوتا جن سے متعین قسم کے معروضات یا اشیاء بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکز اسفل اگر مینڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں، اور جب اس گل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ مینڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے، کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مساوی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹ تروہ بالکل بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتا ہے یا بلی یا کوئی خنکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بارے سے بڑے جھنڈ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نہ کی غوں غوں اب اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مڑ کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیمٹی کی آواز پر پہلے یہ چلنے کے لئے دوڑا چلا آتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے نہ تمام دن غوں غوں کرتا رہے گا اور اس سے جنسی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصد کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نہ مادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے اس کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

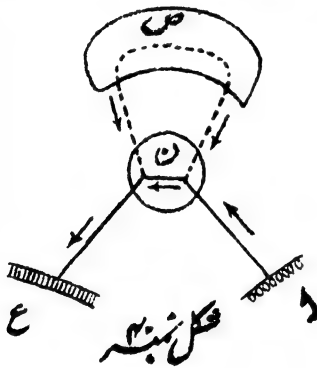
حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے اٹک رہے ہوں۔ بغیر نصف کروں کے کبوتریں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا فکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے بھی نہیں ڈرتا؛

نصف کروں جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس کا عام تصور قسم کا منتقل ہوتا ہے کہ مراکز افضل محض موجودہ جسمی مہیج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے لمخوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حسیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض لمخوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن لمخوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں اس کا سر حرکت کرتا ہے میری ٹانگ میں یک حرکت درد ہوتا ہے مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے ٹانگ درم کر آتی ہے میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہڈیاں ہوتا ہے میں مرجاتا ہوں وغیرہ اور میری اسیدیں جہاں ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں، یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حسیں ہوتی ہیں اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے میں تجربہ ماضی کے اغرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ مہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے

کہ پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے معزوتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں متوجہ جانا ہوگا۔ اگر عصبی متوجہ کو برقی رد سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کردوں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے شاہد کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف 'ن' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ متوجہات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو میل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی حسیں جو براہ راست اینٹلی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے



آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کر دینگا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجہ کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نفیسی یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو حس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ

کے آرام لے سکے۔ آئندہ جیل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کردوں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو سوچ سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عموماً سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو نا ممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو حتمی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلادی جائے تو اس کو اُبلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ پھنسلوں کے انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے متعلق اجزا ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہونا اس قدر ضبط نفس کا نہ پایا جانا کہ ذرا دیر بھوکا رہ لئے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنراور اچھلیں مچھلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا ہونے لگے ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اس کی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

انفعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چا تو محض ادنیٰ مرکزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کردوں سے متعلق ہوتا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گائٹ کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسنیٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا رہی۔ کبھی وہ مختلف کر تب دکھاتا ہے، ہٹک ہٹک کر چلتا ہے۔ اور نر اس سے لڑتا رہی مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی ہیج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور اینڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں جس کی اس کے علاوہ در کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبہ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاع کس حد تک عفت و عصمت کا رہین منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو، عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ حسی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی لمحوں کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک ٹھنڈے آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے فجر جس کا مقصد حیات صرف ایک منفرد تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے باسپ جو آئندہ اپنی اولاد کے لئے اخلاقیات کرتا ہے قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجتہد جو کل بنی نوع انسان کے لئے یرِ نشان ہوتا ہے اور جس کے لمحوں کا ابد الابد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے جو دماغی مرکوزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے۔

نظریہ خود حرکیت | طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں جو فعل ہوتا ہے،

جس حد تک کہ یہ ایک طبعی عمل ہے اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطرابی عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطرابی ہونا چاہئے۔ دونوں صورتوں میں متوج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن جس راستہ سے کہ متوج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام خلا یا کے چند مقررہ انعکاسات سے ہوتا ہے۔ برخلاف ان کے نصف کرہ کے انعکاسات پیدا اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ محض کیفیت کا فرق ہے۔ کیفیت کا نہیں جس سے اضطرابی عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریے قائم ہو گئے ہیں۔ بعض مصنفوں نے یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی رہنمائی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے۔

ادنی ترین اضطرابی اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس خلع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مراکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطرابی اور نیم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک تنجا و زکرجاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کروں سے ہوتا ہے، ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خالص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

موجودہ الذکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہمارے زبانوں اور قلوبوں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علی مقدمات بھی محض میکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریہ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہلٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ چھانٹ کر تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر کے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی تحفیف ترین ضرورت بھی لاحق نہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریہ خود حرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادہ کی جو مارٹن لو تھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی متصور ہو کہ اس تو وہ لکھی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لو تھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ



ہر شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی ملے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہو گا لیکن اس پر رد عمل نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستار کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو (ان کے افعال کے) اس میکانیکی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلچسپ شے نظر نہیں آتی۔ بائیں ہمہ شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب گمان ہے کہ دیگر افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی عرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ یہ کہنا تو بہت ہی لغو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی عرض نہیں۔ اس کی عرض و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو رد کا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں کے پکڑنے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر مستلزم عصبی اعمال کے قرار واقعی طور پر قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ اگر عقلی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا سمجھان میں کام کرنا بدن چل جانا، زخمی ہونا یا درم کرنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ کو خوراک سے بھرنا یا سمجھان کے بعد آرام لینا اور سونا، آرام کے بعد ورزش کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا ناخوشگوار ہوتا ہے مشر اسپینسر اور بعض دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیا کا خوشگوار اور مضر

اشیاء کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعتی انتخاب کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دو مٹھنوں میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں جھپٹائے رکھے تو اس کو چار یا پنج منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری اہم کسی شے کو نہیں دباتا تو دوسری کسی ایسی عقلی مہنوائی کے عیسے کہ حامیان نظریہ خود حرکیت تجویز کرتے ہیں، اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی، کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے ہستہزار کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرہنٹ ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذت و آلام کی اس عقلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت و دونوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی عمل کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں) ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہو گا کہ گویا شعور فاعلانہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کر رہا ہے، اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشا ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظہ کا آلہ ہونا وظائف کا قین مقام چاہئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تصورات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے

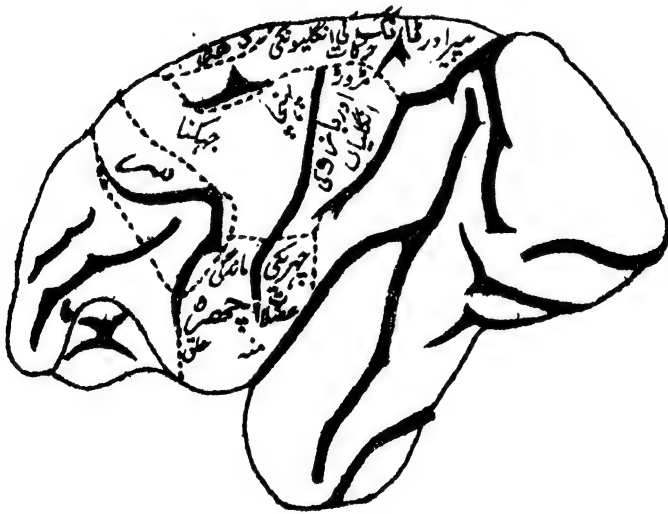
سے پہلے تجربہ ماضی کے ذہنی لوحات متبہج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی جبریمیا اور اطباء کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایہ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تعلیقات میں سے جو جس آلہ حس سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہدایہ تالیف تک سب سے زیادہ قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال وماغ کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

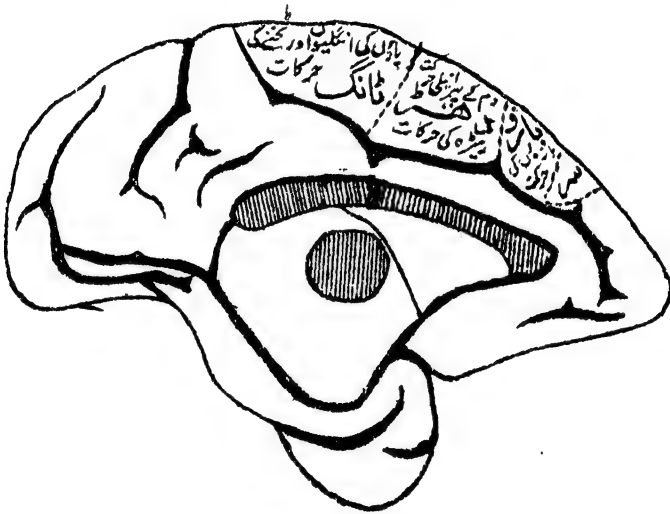
دیمیائی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں سے ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پدری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں تحلیل بان کو اور بھی سادہ اجزا میں تقسیم کر دی ہے۔

وماغ و ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہولنگسن جیکسن کہتے ہیں کہ کل عصبی مراکز ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک (یعنی جو اہر شعور محض، عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں۔)۔ میزٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی قشور جسم کے

ہر عضلہ اور ہر ذی حس لفظ کی سطح تیز رہتی ہے۔ ان کا بیان بھی مذکورہ بالا بیان کا موئید ہے۔ ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کے مطابق قشر و مغ میں ایک نقطہ ہوتا ہے۔ اور ذہنی پہلو پر اسی نقطہ سے اس عضلہ اور نقطہ کے حس و تصور مطابق ہوتے ہیں۔ جس اور حرکت کے حس و تصور ہی وہ عناصر ہوتے ہیں جن کا تحلیلی نفسیات کے نقطہ نظر کے مطابق ذہن بنا ہوا ہوتا ہے اشیاء کے مابین جو علائق ہوتے ہیں ان کی توجیہ استلافات (بین تصورات) سے کی جاتی ہے اور جذبی و جبلی رجحانات کی توجیہ ان اختلافات کے ذریعہ سے کی جاتی ہے جو تصورات و حرکات کے مابین ہوتے ہیں۔ داخلی اور خارجی عالم کو ایک ہی شکل سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ نقاط اور دائرے خلا یا اور تصورات دونوں کے لئے ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح سے جو خطوط ان کو



ایٹلانٹک کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا بہر حال یہ معلوم کرنا ناامی از دلچسپی نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عمدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔  
 حرکی رقبہ ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات جو شگاف رولینڈ وگے و دونوں جانب ہیں اور (گم از گم بند ہیں) بڑے کنارے والی تلفیف (جوان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی تہجات کو جو قشر و ماغ سے روانہ ہو کر تعمیلی مراکز یعنی قنطرہ راس انجاع و شجاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف

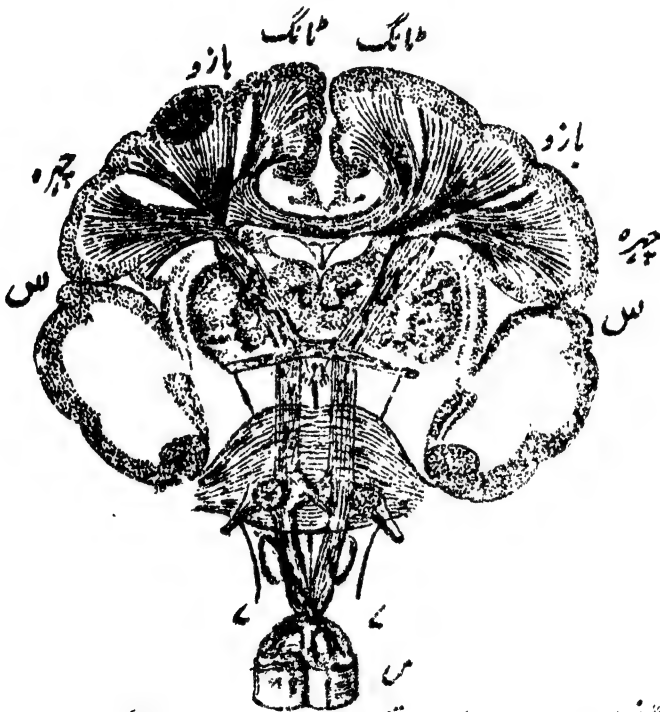


شکل نمبر ۳۲

بندر کے دماغ کا بائیں نصف کرہ سطح وسطی۔  
 جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح قطعاً اور علم الامراض  
 تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۴ نمبر ۴۴ کی شکلیں شیفر اور ہور سلے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندرگے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی ۔

شکل نمبر ۳۴ کو اشارے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں جتنے حسی تموج نصف کروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ سے گزرا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈ اسی اعتبار سے ایک



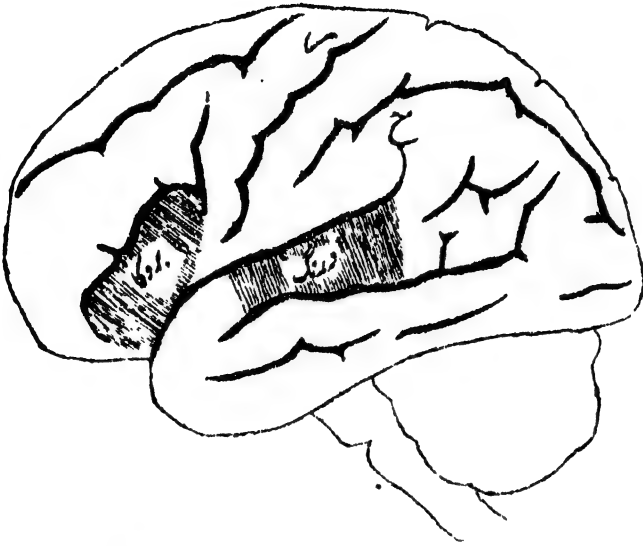
میں نے اپنے دل سے اس کی تعریف کی اور اس کی تعریف سے روایتیں لے گئی ہیں :-

نواۃ غدیرہ جہم مخططات اسکریر

حیات کی حیثیت یہ ہے، جو دائل منظرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے۔  
 دروں جو یہ سچے سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔  
 کلی کے بائیں اندر سے پیار بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تو رمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجہات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہو گا۔

قشر دماغ کی حرکی مقابلیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل ایفیا یا حرکی ایفیا کہتے ہیں۔ حرکی ایفیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آوازیں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا نفل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گاہ بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلقاً ادا ہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سرو پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی ایفیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورنہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس منظر ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۴) بروکالنے اس واقعہ کا سب سے پہلے سلسلہ مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلفیف بروکال کہنے لگے ہیں۔ جن لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جبکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تسام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



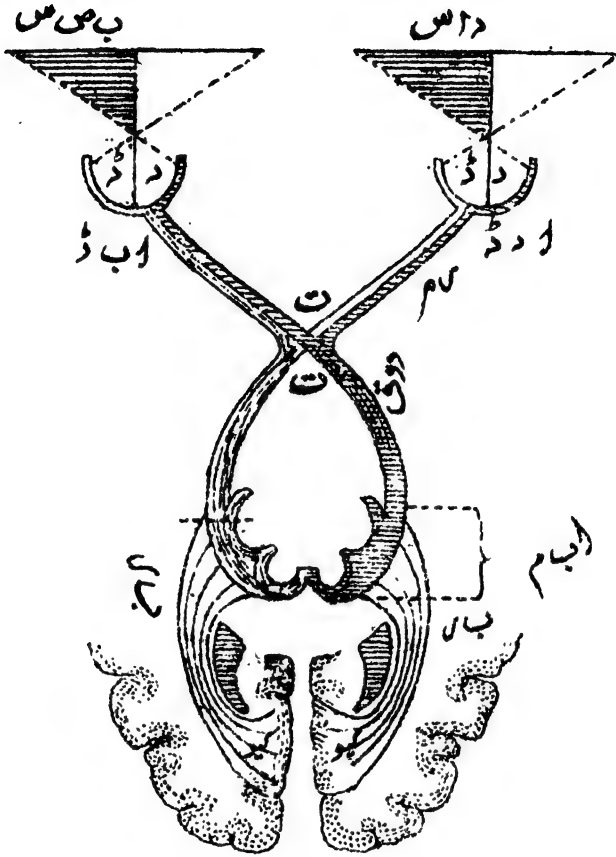
شکل نمبر ۴۴۔ بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضائع ہو جانے سے حرکی (دروکا) اور حسی (دورنگ) ایفزیایا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصہ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۳ حرف س کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر نہ ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس پیچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جسکو ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کرے میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے جس طرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑکیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لاسکتا ہے۔ مگر ایفزیائی کے مذکورہ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کلمہ ناما کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔



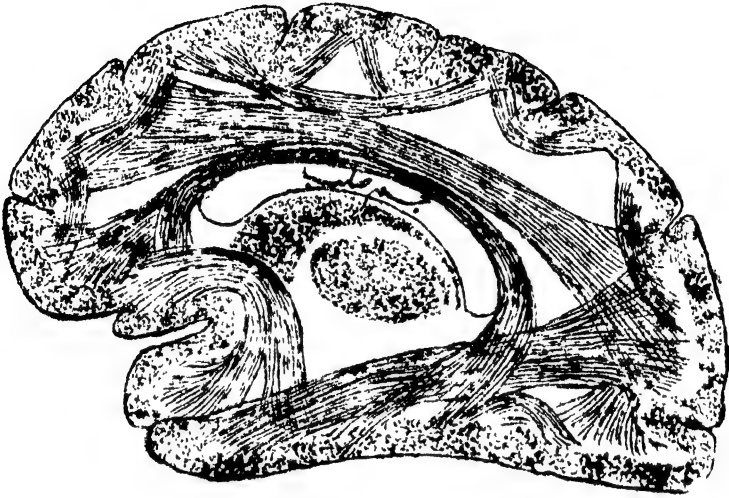
**مرکز بصارت** | فصوص قفائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے بائیں نصف حصوں سے تو ریشے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور دائیں نصف حصوں سے دایرے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب دایرے نصف کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھوں کے نصف دایرے حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکیہ کے دایرے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور کمپین کی ساحت نظر کا بائیں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زیریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ قشر بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پستلی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کوری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تمثالات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کوروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقرباً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تمثالات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک باطل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت نہ جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تمثالات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ذہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ڈیہسنی کوری ہے۔ اس میں بصری اتصالات کے محسوس کرنے کی قوت پر تو کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے اور وہ نفیات اس کی توجہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حوالوں



### شکل نمبر ۲۴

بصری مشنری کا ناکہ مترہ سیکڑن - تلیف کیونیس دیکو، جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ب ص ص، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے - اب مرادنی بصری مرکزوں کا حلقہ اجسام پر ہے وغیرہ - د ب ق، دا ہنا بصری قطعہ - ت تقاطع بصری - ص ص، وہ ریشے جو شکلیہ بظلی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں - ص ص، وہ ریشے جو شکلیہ کے مرکزی اور انفی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں - ب ڈ، پایاں ڈھیلہ دڈ، دا ہنا ڈھیلہ - لہذا دونوں کا دا ہنا نصف حصہ کو رہے - یہ الفاظ دیگر د ا س ب ص ص میں آنا گئے کیونکہ متضرر ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں -



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔  
 اور ان کے سنی کے مابین جو امتلا فات ہوتے ہیں وہ جالتے رہتے ہیں۔ بصری مراکز  
 اور دیگر تصورات کے مرکوزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی  
 قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے  
 حروف ہتھی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان  
 سے بعض حرکات گویائی منظور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور  
 مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر یہیں بھی  
 تعلق کرنی چاہئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔  
 مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔  
 ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات ایفیزیا کے ان مریضوں کی صورت میں آ پڑتی  
 ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔  
 بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھوکر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان در آمدہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا براہ آئندہ سمت میں گویائی پر اگر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت و سماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسمبولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پا جائے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے دیکھو شکل نمبر ۱ میں وہ حصہ جس پر درنگ لکھا ہوا ہے اس کا ثبوت افیڑیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیڑیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیڑیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیڑیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور برد کا (۲) دور درنگ (۳) دور چار کا طبع و کار کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ ورنہ ہم نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں اختیار کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس لئے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیڑیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض لفظی پیرے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے۔ لیکن اگر ان سے کچھ کہے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پہلے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو دامنے لائق سمجھا گیا اس کی عادت ہوتی ہے  
یعنی جھکے دماغ کا بایاں نصف حصہ کام کرتا ہے، ان میں حرکی افیزیا کے نقص کی طرح  
خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کام مرکز بالکل ہی ناکارہ ہو جائے  
تب بھی عقورسی بہت سماعت باقی رہتی ہے اس کے لئے دایہنی جانب کام مرکز کام  
کر سکتا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم پیش محض بائیں  
مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سننے ہوئے الفاظ کو  
ایک طرف تو ان استسیا سے امتلاف ہوتا ہے، جن کے لئے یہ ہوتے ہیں  
اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے  
ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی  
اشاروں پر عمل کرتی ہے، یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غائب  
براہ راست حرکی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازوں  
کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکی مرکز متہیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی  
ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری امیج کے ہوتی ہیں  
جہاں ان کا امکان فوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نقص صدیقی میں  
اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے، یا فنا کر دیا جاتا ہے، تو اس سے گویائی پر ضرور  
اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں جن میں مرکز سمعی  
کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم انکو  
خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے  
آلات گویائی کو دوسرے نصف کرے سمعی مرکز سے متہیج کرتا ہوگا۔ یا پھر یہ  
براہ راست بصری لمس کے مرکزوں سے متہیج ہوتے ہوں گے۔ اور مرکز  
سماعت کو دخل ہی نہ ہوگا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی امتلافات  
کی تحلیل کی ہے، جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔  
ہر وہ شے جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص  
اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شے کے نام اور  
اس کے اوصاف و خواص میں باہم امتلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علاحدہ علاحدہ اس شے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں راز و رمئے قانون استلاف جس کا ہم آزمودہ تذکرہ کریں گے، لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصہ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ لطیف بروکامیں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولتے والے کے سلاسل تصورات کی ترتیب فصاحت ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیاء کے لہسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسماؤ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ براکز سماعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہو گا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ لیکن اس کو افیزیانہ ہو گا۔ اس طرح پر لوگوں اسرار کے ان سات واقعات کی توجہ کیجا سکتی ہے جن میں بعض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکی افیزیانہ نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص میں مندرجہ بالا ترتیب استلاف غلطی اور عاداتی ہو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ نابینا ہو جائیگا بلکہ اسکی قوت گوئی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچے گا۔ فص قعائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نوین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ افیزیانہ کے جعفر مریموں کا مجھے تجربہ ہوا ہے

ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورنک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلفیفات جنکے نیچے سے ہو کر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکزوں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۱) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انہوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

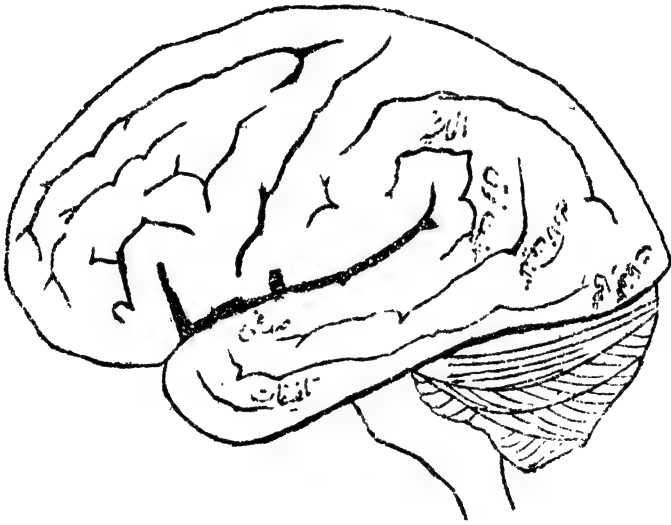
تمثل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کریں گے۔ فی الحال تو ہمارے لئے افریقا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کریوالبوں کا صبر و ثبات مدت کے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شے بنا سکتا ہے دماغ میں آلہ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں وقت گویائی، جس وقت انسان بوتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۱۲ (مرتبہ ۱) اس سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی بودائق اور لمس کے مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکزوں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بو کے متعلق تو میں کچھ کہہ ہی نہیں سکتا۔ عضلی اور جلدی احساس کے

متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سہ ہے، اور ممکن ہے ان تلفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآئندہ لمسی متوجات اس رقبہ کے غلایا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہوئے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ سہ ہوتے ہوئے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ مینرٹ اور جیکسن کا سلسلہ جس سے ہم نے صفحہ ۱۱ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید حاصل

ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکزوں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتقائات و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں آلات حس سے جب درآئندہ متوجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہیج ہوتا ہے، اور یہ اوروں کو متہیج کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آ جانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ آیا حرکی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک تموجات قشریہ درغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



شکل نمبر ۴

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز برآئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکی خلا یا تنک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ ماریک ایکسنر



اور پتھ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرد اگر اس طرح سے شگاف دیا جائے کہ قشر و داغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض قیف کی سی ہے جس میں سے حرکت میں لانے والا تھوچ (جو ہٹا اور کہیں سے ہے) گذرنا ہے شعور اس تھوچ کے ساتھ ہوتا ہے، اگر اس تھوچ کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں، اگر اس کا زور صدغی یعنی گنپٹی کی جانب ہوتا ہے تو شعور ان آوازوں کا ہوتا ہے جو سامعہ کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اس کا زور حرکی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔ سائنس کی جو حالت اس وقت ہے یعنی علم نے جہاں تک ترنی کی ہے، اس کا لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہوگی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے، اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی۔ عینیت مشابہتیں، اختلافات یا خود شعور کی مام شکلیں مثلاً اس کا بے سعی منتشر ہونا، متوجہ و غیر متوجہ ہونا خوشگوار و غیر خوشگوار ہونا، یا مظاہر دلچسپی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے نتائج ہیں جن کا وجود بعض توجہات کے متلائم ہوتا ہے اور یہ توجہات وہ ہوتے ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ شاید یہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ ان میں دماغ کے بعض حصے مثلاً مخصوص جہی کے زیرین حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان حصوں کو قمار کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انکی حرکت یا حسیت میں کسی قسم کا غلط واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے متہیج کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہورسلے۔ اور۔ شیفر نے جو ایک بند پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو وہ صبح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان

کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ محکم کے عناصر ذہن

کی اگر از روئے مثال تحلیل نہ کی جاتی تو

تقریباً فیصد یا جو موجودہ عضویات کا

سب سے چمکدار رنگینہ ہے ہرگز مختلف

نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس

مسئلہ کو جو ہم نے صفحہ ۱ پر بیان کیا

تھا کہ ذہنی حالتیں قطعاً اور کلیہً دماغی

حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض

مفروض ہی سمجھنا چاہئے۔ اس کے

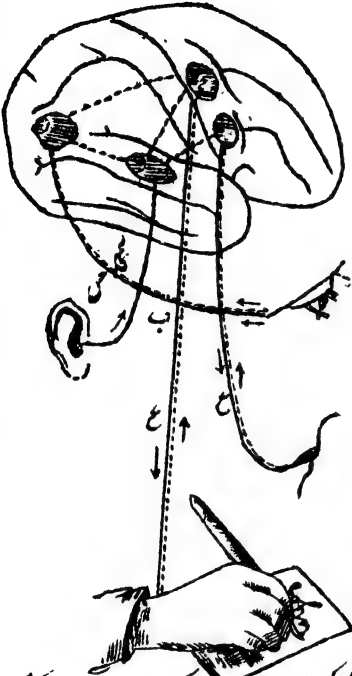
متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے

ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہئے، لیکن یہ

کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو سچ

تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بعینہ

نہیں۔



نسلِ نرم و مرکبِ سادہ ہے۔ جب مرکزِ بصارت ہے ج مرکزِ تحریر ہے اور جب مرکزِ نظم و دیوانی ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری

حالتیں کہلائی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک طلحہ

باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری

تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

# باب ۹

## عصبی عمل کی چند عام شرائط

**اخراج عصبی** | لفظ اخراج اس کتاب میں اکثر ائے گا ہم اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو تہوج دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ تہوج سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہئے کہ اس لفظ کو استعارہ سے نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حرکتی خلیہ میں سے تہوج کا گذرنا ہندوق کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنہا ہوا ہوتا ہے درآئندہ تہوج کمزرات میں ایک طرح کی ہل چل ڈال دیتا ہے، جس سے یہ تناؤ کی حالت فسر و ہو جاتی ہے۔

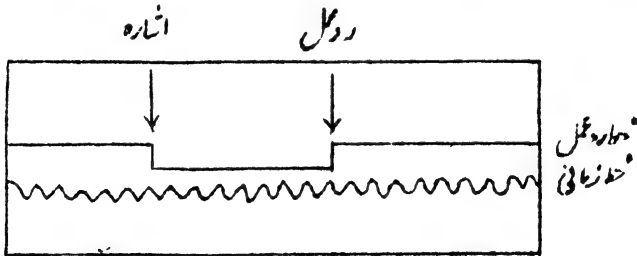
ایک طرح کا نسبتہ پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برا آئندہ تہوج کی ابتدا ہوتی ہے جب یہ تہوج عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں کمزرات میں اس سے ایسی ہی ہل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قومی ہو جاتا ہے میٹیکوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے وہ اس سے ... ۲ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برقی یا کیمیائی تہوج سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکتی تہوج ہوا تھا جب میننگ کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکتی عصب کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتاً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شخاع کے خلا یا جن کے واسطے سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا موج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ موج اُن خلا یا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتاً شدید موج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمانہ رد عمل | انہاج کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گزشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و غوض سے (اقتبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ہج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زائد صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں ہلیم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈلک کے سریننی عصب کے براہیندہ موج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی روات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائشوں کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس رازہ سرستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرانکلین نے پہلے ہل چلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر پڑنے اور نسبتاً سروسلس کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہہ دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے، کیونکہ کسی حالت میں بھی یہاں دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانے کی

پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض چیزوں کے عمل کے بعد ان کی ردات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں۔ یعنی حرکی وحسی خلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظار ہی کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آ جاتا ہے) اسکی اب تک نہ تو عصبی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیمائش پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردعمل ہوتی ہے۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے۔ ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پیمائش آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک وقت معلوم سا چکر کرتا رہتا ہے، اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دھات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے متعیش ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایکس اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے متعیش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہر دار ہوتا ہے اس کی ہر لہر سیکنڈ کے ایک متعین حصہ کے بجائے ہوتی ہے رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۱۱ پہلے نشان خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر رد عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا اس پیمائش کے لئے بالعموم ہیب کا وقت پیمائش استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر (جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے) یہ چلنے لگتی ہیں۔ اور رد عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی حرکت کا زمانہ سیکنڈ تک ڈال پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

سادہ رذات عمل | تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رد عمل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ انتظاری کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا بہ امکان خیال نہ کرے بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رد عمل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عضلی رد عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے لیج نے ونٹ کے عمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میل زمان رد عمل عضلی تو بالا وسط ۱۳۳۱۔ ثانیہ ادوسی بالا وسط ۱۳۳۲۔ ثانیہ تھا۔ مگر اعتبارات عضلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتاً مستقل۔ بالعموم صبح اور رد عمل کے مابین پہلے اور پلے سیکنڈ کے مابین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رد عمل اضطرابی فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی اخراجی راستوں کے اس حد تک مہیج ہو جانے کے ہیں، جو اخراج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکوزوں میں عارضی طور پر ایک محکوس قوس بن جاتی ہے جس میں سے در آئندہ

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رقبہ اشارہ ہونے کے بعد ہی تنہج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رد عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل عضلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو باروت کے فتنہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر سمجھ دینا یا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کوئے (یہی دنٹ کا زمان امتیاز زمان اختلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اس وقت رد عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے رد عمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان رد عمل پر ان تمام سمجھ کیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے، اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رد عمل فرو اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متہدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے دچنانچہ ایکسزکا مشاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا، بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہر زین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا، اس سے زیادہ کی تحمل نہیں ہوتی۔ مذکورہ بالا بڑھے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۱۸۶۶ء رہ گیا تھا۔ نیکان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درجہ کرتا ہوں جن تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

ہر سچ	بیشکل	ایکسٹر	ونسٹ
۰۱۱۶۹	۰۱۵۰۵	۰۶۸۲۶	۰۱۱۶۷
۰۶۲۰۰	۰۶۲۲۶	۰۱۵۰۶	۰۶۲۲۲
۰۶۱۸۲	۰۶۱۵۲۶	۰۶۱۳۲۷	۰۶۲۱۳

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بعد ازل کی نسبت آواز پر جلد رد عمل ہوتا ہے ذائقہ اور بو پر بعد ازل سے بھی دیر میں رد عمل ہوتا ہے۔ شدت ہیج بھی اہم شے ہے جس قدر ہیج شدید ہوتا ہے اسی قدر رد عمل میں کم مدت لگتی ہے۔ سرزمین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اسکی اور ہاتھ کی جلد کے رذات عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تسبیح کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے رد عمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ رد عمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے رد عمل پہلے ہوا انشی اشیا کے اثر سے زمانہ رد عمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدار خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

بیچیدہ رذاتِ عمل یہاں وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں جب رد عمل کے ساتھ کسی قسم کا عقلی اور ذہنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان کرنیکا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام پیمائشوں کو بلا لحاظ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کر کے میں بیچیدہ رذاتِ عمل کو ہمیں بیان کئے دیتا ہوں



ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان رد عمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہوگا نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اختیارات کے لئے ہم ونٹ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جسکے سادہ رد عمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کر جب کہ تمہیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زیادہ اشاروں میں سے تمکو کونسا اشارہ ملتا ہے۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے) اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے (جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتاً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے دفعۃً موضوع کے سامنے کر دی جاتی تھی) تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجہ ذیل ہے۔

سیکٹ

سیکٹ

سیکٹ

۰.۰۵۰

۰.۰۴۷

۰.۰۷۹

چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۰.۱۵۷

۰.۰۷۳

۰.۱۳۲

پروفیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ حرکتی تہج اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجا جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کپٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اس کے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے۔

۶۰۳۰۔ اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۶۱۱۰۔ اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۶۱۱۶۔ اور معمولی انگریزی جھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے تمیز کرنے میں۔

۶۱۳۶۔ اور کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۶۱۱۶۔ اور کسی ایک لفظ کو باقی پچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۶۱۱۴۔ اور تک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کپٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے۔ لہذا ہم لفظ کے حروف میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے بلکہ اس کو بحیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

ان کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے۔

بالخصوص حرف ع، تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایٹلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ گیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آ جانے کے بعد تقریباً ۱/۲ سیکنڈ میں اس کا ایٹلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختبارات کے ضمن میں اشارہ منفرد ہجے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا اور ایک شخص انکو بار بار بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایٹلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک گنجی دیادی لفظ اور دو عمل دونوں کا وقت وقت پیمائے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفہ ثابت ہوا ہے۔ جو چار مشاہدین کے ہیں۔

ماہیت ہیں۔ جو چار کتابت ہدین کے ہیں۔

۱۶۰۳ء - ۱۵۴۱ء - ۱۸۹۶ء - ۱۹۰۹ء اسیکٹڈ لیکن سادہ رول کا زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچاننے (جس کو ونٹ زمانہ ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے منہا کر لینی چاہیے۔ اس طرح سے ٹھیک وہ دفعہ محل ایگیا جو ایٹلا فی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علمی و علمیہ تعیین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمانہ ایٹلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۶۰۶، ۶۲۳، ۶۵۲، ۸۶۴

سیکند تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اس کے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایٹلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایٹلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ ”اسٹرم“ (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ ”ونڈ“ (تیز ہوا) کی طرف راہ سہر۔ سیکند میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر کٹیل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایٹلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند ویکسپ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”میں نے گھومنے والے لٹوپر کچھ حروف چیک کر لئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سو راخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متین کر کے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے ٹوپر ان کو کتنی مدت میں باؤاز پڑھ سکتا ہوں۔ ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زائد حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ حرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باؤاز بلند نام لینے میں ان کو نصف سکٹ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے اتیلانات کا پیمانہ ہوتی ہے، کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم از کم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے پروفیسر کیٹل کہتے ہیں کہ میل تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیسر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک خاصی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کر سکتا ہے، جبکہ ان کے ادا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ حروف کے پڑھنے میں جلد رفتہ رفتہ صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گویائی حرکت کر سکتے ہیں۔۔۔۔۔ مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو میری تیز سے تیز رفتار فی لفظ اگر میری میں ۱۳۸ فرانسوی میں ۱۶۱ المانی یعنی جرمن زبان میں ۱۶۱ اٹالیوی میں ۱۶۱ لاطینی میں ۱۶۱ اور یونانی میں ۱۶۱ ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کئے ان نتائج کی حیرتناک طریق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبتاً سست رفتار سے پڑھتا ہے یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لئے تقریباً ایک ہی (۱/۲ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ دقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور زمام کے مابین اس کثرت سے اتلاف ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادہ کی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر روڈنیز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت پڑھنے کے عادی تھے باہم پڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناگ اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ہم: اتنا کم فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز پڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کجاتی ہے تو تیز پڑھنے والے سست پڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ پڑھتے ہیں اسکو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز پڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ مجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر روڈنیز کہتے ہیں کہ سرعت اور اک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعالیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خوان پایا ہے۔

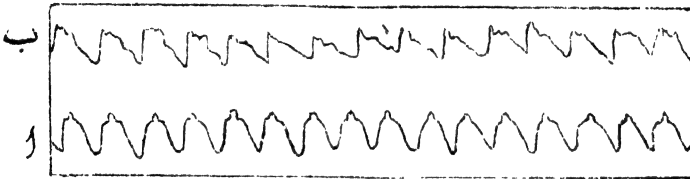
مقدار توجہ کو بھی زمانہ و عمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے۔ اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

میں بچوں کا جمع ہونا کل عصبی مرکبوں کا یہ عام قانون ہے کہ جمیع بجائے خود عصبی مرکز کو متوجہ کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لائے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے میچوں کے ساتھ عمل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آ جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آ جاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے حضوریاتی اختبارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن معمل کے باہر بھی ہم اصول جمع ہوجات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر ایک نکتہ ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کوچوان باگ ڈور اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنٹر مارتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہونا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلادے جسکو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا مشاہدہ ہے کہ بنیہ زباغ کی مرغیاں جو آنکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چاک سکتی تھیں، اس وقت چمکنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن تھامسن نے کچھ مرغی کے بچے درسی پر نکلوائے ان کو چند روز تک درسی ہی پر رکھا۔ درسی پر چونچ رکھنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا۔۔۔۔۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر کچھ بچہ درسی ڈلوادے۔۔۔۔۔ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔ اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں غوث کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے پہنچ کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتنا ہیچ بھونکتا ہے۔ خواجہ والے جمع ہیمبات کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ شرک پر ایک لاکھن میں اپنے خواجے لیکر بیٹھتے ہیں اور رہے اگر اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شہ پر بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نو لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دھوی در آمد قشر دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور نفس دلوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگر حصہ کی رقبہ زیادہ ذہنی التحس ہوتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے۔ مسونے اپنے الہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



نسل نمبرہ بخشی حالت و دماغی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (ازیمو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے اچانچہ برقی و لٹوگ کے عمل میں داخل ہونے سے بازو کھینچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دغائی محسوس ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ مسو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بٹائوگ کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹایا گیا جسکا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی جس وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا نہ راجعہ میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کی وقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت مسوکے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کیے ہیں جن کی کمپوری گاہڈی ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے بنف دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچ کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ غافل طور پر سوچتا تھا تو اس کے جھجکے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسواپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں فوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی بنف کی تحقیق کرتے وقت میسونے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعہ بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کمپوری نظر پڑائی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

**دماغی حرارت** | دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس یومبارڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت سی عمدہ قسم کے تھرمائیٹوں اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا آواز



اور (۱) کے علاوہ خاص طور پر جنبی حیوانات مثلاً خوت غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاذ و نادر ہی ایک درجہ فیئر ہینٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔  
 (۲) شفاء صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں جب ان کو ان سوئیوں کی حادث ہو گئی تو انہوں نے ان جانوروں کا مختلف دلوں کے ذریعہ سے استمان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انہوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لٹائے کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شفاء صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انہوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے وہ لوں نصف کروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیدون نے مشق میں اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی عقلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انہوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فیئر ہینٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکبوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیئر اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ گھیر لے ہیں۔

فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر لغویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کر دوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا۔ ۱۸۶۷ء میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیل رہا تھا (Ohne phosphor kem Gendanke) تو جہنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام کیمیاوی اجزاء میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہو گا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک سخت خشک ہو جائے یا اس میں  $NaCl$  نہ رہے تو بھی شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے امریکہ میں فاسفورس کے مخالف نے پروغیسٹریل ایکسپیر کے اس مقولہ (اب نہیں معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راد سے خارج ہوتا ہے۔ غیث کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضطلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ انہیں یہ مفید بھی بہت ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں زاپ وہ کاسٹرن، کیرٹین، ترشٹین جو بھی کچھ ہوں، وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر عقلی کا غدد وہ ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس کا کسی طرح سے بھی اس چشمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ساتھ ہوتا ہے۔

# باب

## عادت

اسکی اہمیت | عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت بنو رہا ہے جو بذات خود نفسیات کیلئے ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکوزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی نموج گزرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ

چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ استلاف تصورات اور انکے حافظہ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد | عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف طبعی ہیں۔

غیر متغیر اور اٹل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و ردات میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جملتوں میں تغیر ہو جاتا ہے۔  
 سالہائی فلسفہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں۔  
 کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار  
 کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی  
 قوت یا اندرونی تناؤ سے ہر لحظہ میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار  
 کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا  
 منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری  
 نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور لگتی بھی ہو سکتی ہے  
 جس طرح لوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا برقی شکل  
 ہو جاتی ہے۔ پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتاً سست ہوتی ہیں  
 ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ  
 کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تبدیلی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے  
 سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس  
 کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری  
 کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر  
 تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر  
 نہیں ہوتی۔ ایسی شے نسبتاً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ  
 عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی  
 شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تامل مندرجہ  
 ذیل کو بطور اپنے مقدمہ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں منظر  
 عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام  
 بنے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادات طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات  
 و نفسیات کا۔ مال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادات  
 درحقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے حامل غیری روح

مادہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیولیوں کی موزوں حالت کے بعد اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اس کے ریشوں میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے قفل کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداً اس کی سائنت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کر نیکی ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی مظہر عادت ہے۔ مٹ ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے ارتکابات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستہ بناتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو انہیں حیلانی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت جھلکن جلن سردی و گرمی کی کالیفت کا اس پر زیادہ اثر ہو گا۔ پس پہنچے میں ایک دفعہ موج آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موج آ جانے اور اس کے اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا تفرس کا دور پڑ گیا ہے۔ یا جوانی پر دے زکام کا مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حمل ہو گا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کے علامات صحت کی مستقل طور پر جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے، اور اگر دوا کے زور سے چند طے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔ اور اعضاء دستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مری۔ وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی مثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہ ظاہر امثلہ کو لو۔ دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں۔ یا جنہیں محض غصے شکایت باڑ چڑے بتانی عادت ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج استعدافیت ثابت

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے ٹھیس، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے داغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اعضاء متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سرور کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سرور کے تغیر سے ہی ہوتے ہیں۔ جب توج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ توج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے توجات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے مثلاً لنگنانے یا جیوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت میکانیکی طور پر اضطرابی اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی ترکیب کو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطہ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطرابی راستوں کی بنا پر عصبی مرکوزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر قفل ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر مہیج کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضل انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مہیج بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔

یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بھی حیوان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ سے مسلسل طاقت بنتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصل ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے لیکن ایک یا دو دن کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک ہون مصنف کہتا ہے کہ ہم تیز سہری میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔ عادت کے اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور تکان کو کم عملی اثرات کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے انجام دینے کا اس کے عصبی مرکبوں میں پہلے سے انتظام

ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ مشاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔ اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بیٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار



موتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہو جایا کرتا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر بہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کستی مکان کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جلی اضطرابی حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغزیں حافظہ ہو تو یہ محض نقص قسم کا حرام مغز ہے کہ انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کیلئے ضروری ہوتی ہے، کم ہو جاتی ہے۔

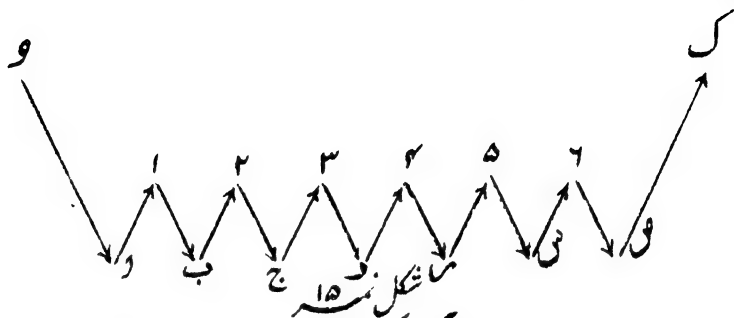
اسکویوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ابج درس ص ص بھی حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اسکے واقعہ ہوتے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں۔ جب ہم چلنا بگھوڑے کی سواری تیرنا۔ برف پر چلنا بگھڑا ہارنیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری ولہی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ شکایہ ہی پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر لیتا ہے۔ حریف کی تلوار کا خفیف سی چمک ہوتی اور شیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پریوں ہی ایک نظر پڑی اور پسپا نہ  
 بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجائیں۔ اس طرح سے ہی ہمیں  
 ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی  
 ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی  
 صد ری اتارنے کے بعد کبھی گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست  
 کے دروازے پر پہنچ کر جب سے گنجی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق  
 سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔  
 لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی  
 چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روز مرہ کی چیزیں  
 عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان  
 امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ کیا ایک  
 کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پانچو وہ پہلے پہنتا ہے۔  
 اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا عادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت  
 ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ دروازے کا  
 کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات  
 کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی  
 نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے  
 صاف کرتا ہے یاں ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب  
 پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

عادی فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے  
 ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم  
 ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی  
 ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک  
 و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ طبقات مقابلہٴ آزاد رہتے ہیں۔ اسکی منہ بجز ذیل شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



حکمت کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آ جاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے اس کے واسطے سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے اس وقوف کے شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ سب کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی جگہ تصویر سی سطح سے نیچے ہے۔

عام میں ان حسوں ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر یہ حس ہیں تو ایسی حسیں ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی توجہ تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے ہیں تو ہماری توجہ فوراً ان کی طرف منتطف ہو جاتی ہے

اشنیڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم کو اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہ ہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ہانک کی حرکت کی حس نہ ہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بننے والی پڑھتی ہو۔ یا اپنی ہجولیوں سے مزے مزے کی باتیں کر رہی تو بھی بنتی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ جواب نہ دیگی کہ بنائی خود بخود ہو رہی ہے بلکہ وہ یہ جواب دیگی کہ مجھے بننے کا

احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ بنتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال موجب ایک نیا شخص سارنجی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو واہنا بازوا مٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی بغل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی نبل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ خفیف ترین حس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ اصول عادت کی عادت ہی طبیعت ثانی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک آف ولنگٹن کا تعلیمی اہمیت اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر کسلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہیں مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لائے گھر کی طرف جا رہا تھا ایک مندر نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا انجینشن۔ اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر ایٹمیوں میں بے سوار کے گھوڑے چل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پالو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک و شبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جنگوا نہیں سکھا دیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں پڑے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے پنجرہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا لیکن بچنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پنجرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ آگیا۔

پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پہنچا اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی ہے یہی امر کو غریبوں کے جائیدادوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سمجھا لیتے ہیں یہی مجھیرے اور ملاح کو کڑا کے کی سدی میں منہ پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگلی میں جھوپڑی ڈلاتی ہے۔ یہ ہم کو صحر اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حلوں سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی کشمکش حیات کو تمام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے اور کسی شے کے شروع کرنا وقت نہیں رہتا پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفر پر محنت نوجوان وکیل ڈاکٹر وزیر پر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جزو بن جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آئینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔

اگر تیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی عادتیں شکل کو پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں لگنا ہارٹ اور گفٹنگ کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی ذوق کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شہزاد ہوتا ہے۔ سو اگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم رنگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنیاد ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عاداتی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات۔ جسے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح وہاں سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بناسکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلاتے وقت چائے پیتے وقت، چھٹے میٹھے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی ترقی و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا ادا عادت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہوئی چاہے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلمین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ علمی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادات کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے کے وقت ہم کو تیار امکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جو نئی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعمال ان قسم کا اپنی پاس بنیے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ اور جہود دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاکے کے اس پنڈے کے گرجانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا پھینکا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا ناگوار محسوس ہوتا ہے، وہ کمی مرتبہ کے پیشینے سے پورا ہوتا ہے مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلام رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تاکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔



ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے یہ خلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گویٹ سے ایک امرہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گویٹ نے کہا ہے اتم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمیز کرنے کی ضرورت ہے گویٹ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نے اس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو اقبیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو تبدیل کرنا چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرنا تاہم اس امر میں توین کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم الکتاب کرنا بہترین طریقہ ہے (الکتاب ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں استدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و آسائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی اقبیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ کر سخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار عذر کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار نوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق ہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔

مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو عزمِ تم کو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمھیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ غرائم و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے۔

علمی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے۔ جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو علمی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے غرائم محض بے معنی و بے سود ہوں گے۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو۔ اور اس کے عواطف و جذبات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقعِ عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے و دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل بین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جسے ایسے مل لکھتا ہے سیرتِ ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا ذخیرہ ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ غرائم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابلِ نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیات کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن علمی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

رو سو اس قسم کی سیرت کی ایک بچھڑ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے اکل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گریا دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پاؤ۔ لیکن خود اسکی اولاد اولاد رتوں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعہ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گونا گوں میں برائیوں اور خرابیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد متنزع صورت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور ٹھیکہ دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیطانیں پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹھیکہ میں بیٹھی ہوئی نقل اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی۔ اور اس کا کو جوان باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں حد زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جنکا علی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جسکا بعد میں کسی علی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو گا طری میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسرے کے لئے چھوڑ دو۔ مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متغیر نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے جھجکیں تو قبل اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے منقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ منشر بھی ہو جائے گی۔ آئندہ جل کے معلوم ہو گا کہ توجہ اور سی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ کونسے دماغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے یاد رکھنے کی کہ یہ دماغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور مختص ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یکس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمھاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرتے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اسکو تباہی و بربادی سے بچائے گا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپکو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کر کے کامیابی بنا لیتا ہے جب ہر شے اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم سے ہوگی۔ جب اسکے کمزور ساتھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح بعض امین گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا پس ذہنی شرائط کا عضو یا فی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتب مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و سہ کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگا تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے  
 نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن  
 کے ڈرائے میں محمود رب دان و کل نہ لندش کو یہ کہہ کر مالتا ہے کہ اس دفعہ  
 کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار  
 نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے نلایہ میں عصبی ریشے  
 اور کمالات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو  
 جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے  
 خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی  
 محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے  
 ہیں۔ جس طرح ہم بار بار کے پینے سے بے خرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی  
 حلقہ میں ہم منفرد افعال اور کھنڈوں کی ریاضت سے تہمتہ سیرت اور دلی بھی  
 بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم اور ماہر بن جاتے ہیں  
 کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اسکا  
 شعبہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے بہ کھنڈ میں۔ ایمان داری سے مصروف رہتا ہے  
 تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہیے۔ اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ ایک صبح ایسی  
 ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانہ عصر دیکھی گی اس کے کام کی خیریات  
 اور روزمرہ کے انہماک میں بھرت و درایت نہایت خموشی کے ساتھ  
 ایسی دوارت بخشدیگی جو کبھی اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے  
 سے ذہن میں رکھنی چاہیے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں  
 میں جو شکل مہمات کے نہ کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست  
 ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

# باب

## جوئے شعور

ہمارا آغاز بیان اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا بتا مل مطالعہ کرنے کے لئے  
تیار ہیں۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد ترکیبی طریقے سے بحث کی  
گئی ہے یعنی ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں

اور اس کے تصورات کو مثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے اختلاف  
و اختلاف سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح  
کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طریق سے  
متعلم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے لیکن ان سے انسان قبل از  
وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ  
شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے  
کہ آغاز تشکوذ ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سادہ  
تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے منظم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں  
ہوتا اور جو جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق مرحلہ راست مانند  
اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سادہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر  
اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نما و تجرید پسند تو ظاہر ہے کہ اسکا چھوڑنا گوارا  
نہ کریں گے لیکن ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو دوست سمجھتا  
ہے تحلیلی طریقے کو ترجیح دیکر وہ سب سے زیادہ مقرون واقعات سے  
ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزاء ہوں گے تو تجلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی شے کو دیکھیں بلاوجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہوگا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود ہم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن معلوم کو یاد ہوگا کہ ہم نے جس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ درآئندہ موضوعات میں سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو جس کو سب سے آخر میں ہونا چاہئے یہ صفحہ ۱۲ پر جس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے اعمال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے معلوم کو یہ خیال ہو کہ یہ وہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزاء کی ترکیبی ہوتے ہیں۔

ایک اہم حقیقت اس شخص نے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کر چکا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے یہی نفسی حالتیں کے بعد دیکھے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے شعور کس طرح سے جاری رہتا ہے؛ جب ہم اس سوال خصوصیات اربعہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیات نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات

پر بحث کریں گے۔

- (۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
- (۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
- (۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
- (۴) اپنے معروض کے بعض اجزاء کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

مسمی یہ ہیں کہ بعض اجزا کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزا کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحاظ یہ ان اجزا میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجھد ہمارے کو دنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہوں گی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ادب اس ہی میں چل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے بہرخص کچھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتاب مذاکرہ میں محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اس بات کو محض خاکے کے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہر حالت کسی نہ کسی شخص کا جزو ہوتی ہے دستور شخص بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنی اس وقت تک ہو کہ معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی ہم سے اس کی تعریف نہ کرے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینے کو شش تویم آئندہ باب میں کرینگے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کہے دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض باہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر باہم ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور آج پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علحدہ و متصل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے۔ کیا اس کمرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری



حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مفردوں  
من و شما کے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات و افکار اپنے ہی تک رکھتا  
ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو سمجھ نہیں کر سکتا اور نہ اس سے  
مبادلہ کر سکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال  
بلا واسطہ سامنے تک بھی نہیں آسکتا۔ علیحدگی مطلق اور تکثیر لا علاج ان کا قانون ہے  
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا یہ خیال یا وہ خیال  
نہیں بلکہ میل خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف  
شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زمان و مکان کی قربت کیت کیفیت  
کی مشابہت میں سے کوئی شے باہم نہیں کر سکتی۔ ان خیالات کے باہم  
جو حد فاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حدود  
میں سے ہے۔ جب تک شخص شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شے  
کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص رائے  
ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو یہ شخص مذکورہ بالا بیان کو بلا وقت تسلیم  
کر لے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک یعنی ذات شخصی نفسیات کا سب  
سے پہلا مسئلہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات  
موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے  
وجود کے متعلق کسی شے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات  
کو جس طرح سے مربوط ہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات  
کا بدترین کام یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے  
کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہو جائے۔

شعور ہر وقت اس سے میری یہ مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانہ  
متغیر رہتا ہے سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا  
اثبات کرنا مشکل ہو گا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں  
وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار اس طرح

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی سے کہے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی سے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے تخیل بعد دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب و پیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ مالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ مالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے اگر پیا نو کی گنجی کو ایک ہی قوت سے بجا یا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنا لی نہیں دیتی کیا ایک ہی گھانس سے ایک ہی قسم کی سبزی اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیسے کو ہزار مرتبہ ہم سونچیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک درآئندہ تہوج سے کبھی جی دوبار بالکل ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہوتی ہو۔ دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سر بار بار سنتے ہیں۔ سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سونچتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار دردمند ہوتے ہیں۔ مقرون و مجرد جسمانی و تصویری حقائق جن کے مستقل و پائندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور ہم بے پروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے ہیں آگے چل کر اور اک کے باب میں معلوم ہو گا کہ محض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ دریکہ کے باہر میں گھانس کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ لڑکوں کی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا اندر درنگ دینا ہوگا۔ یا ہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک ہی شے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شے ہے۔ یا لچھ اور اور جو ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حوس کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شے کو حس کہتے ہیں اس کی تمام تر تاریخ چارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا وہ ایسی حسی کیفیتیں جن کا ہم کو علیحدہ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ارتسام کی مطلق کیفیت سے ہمیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچتی ہے وہ جو اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شے تاریک ہوتی ہے تو نسبت کرتا تاریک حس سے ہم کو شے سفید معلوم ہوتی ہے۔ ایلم ہولٹز کا انداز ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔ اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حریت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس وجہ سے ہم کو وہی حس دوبارہ نہیں ہو سکتی بیداری و خواب، گرمی و شگم میری آسودگی و خشکی، ان تمام مختلف حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے اسی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باین ہمداس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں ہم بھی مسمیٰ اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر میں حیست کا فرق عمر کے تغیر سے استیساہک متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں ولولہ انگیز اور غنیجہ دل کو شگفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور ٹھکی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمہ طیورہ آیتنگ نسیم سحر عکین، اور نیل رواق اور اس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اندر قریبے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہ پہلی سی جس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیر احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ (کتنا ہی) خفیف کیوں نہ ہو مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہماری حسوں میں بھی ایک اہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حسوں کے دوبارہ غیر متغیر حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروضہ کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کو جو خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہ ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سمجھیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علاقے میں ہم کو اسکا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہوگا۔ وہ

خیال ان علاقے کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل مضمون سیاق کا اثر ہو گا۔ بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے آراء میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلان امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو سکتی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شے سے ہم پارسال جوش میں آ جاتے تھے اس سال اس کا ہم پر بظن کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر کبھی ہم جان و مال نثار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محو حیرت رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان لڑکیاں بھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود توجہ کو منعطف تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ گوئی میں آخر کو ایسی بات تھی جس سے ہم استدعا کرتے تھے جان مل کی تحریریں کیوں استدور زنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کا ج لے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافع کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقرون و مکمل شکل میں لیکر صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقہ کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ بہ ظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاکھ اور ہر برٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انھیں

مذہبوں کا جرمنی میں بہت زیادہ بلیج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالمانی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیر سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہمارا طریقہ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہیے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔

شخص کے اندر مسلسل کی طرف اسی قدر تعریف ہو سکتی ہے کہ جو شکاف فکر محسوس طور پر درز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر مسلسل ہوتی ہے جن درزوں کا تصور کیا جاسکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائے گی یا فکر کے مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ اقبل کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہو گا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں۔

- (۱) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔
  - (ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔
- زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اسلئے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چشموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا۔ جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ماضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اس کے حال کا شعور مل جاتا ہے ممکن ہے اسکو پولس کے ذہن کی انھیں حالتوں کا علم موجود ہونے سے پہلے اس پر گزری تھیں اور ممکن ہے کہ یہ علم صحیح بھی ہو۔ لیکن یہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جو اسکو اپنی نیند سے پہلی حالتوں کا ہے، اسکو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جو کم معروض تعقل کبھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو شے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہوگی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شے ہے جسکو ذاتی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفہ سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ دجیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں، اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی جڑی ہوئی شے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ج) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے اذکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزاء میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورہ بالا دعوے میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعۃً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزون نہیں ہیں تو یہ لفظ متعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور بھٹ نہیں جاتا اور دفعۃً اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ گرج کے وقف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقف کے ساتھ مسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہوگا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اس میں محققہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ پڑے۔

ذہن کی سکونی اور جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی تغیری حالتیں۔ نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پسندے کی



زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمنائات ہوتے ہیں جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں اور ان کا تخیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکت کرتے ہوئے ہیں یا سکون یافتہ۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہ سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکون کی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کر پانے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا انتظام کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اس کی جگہ چند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری حصوں پر تامل کر کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔

خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھیکہ کر سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برت کی گرج گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برت کی گرج باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم کہنے والے تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ حملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا بھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا کیس کو اس لئے جلدی سے ٹھونسنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالعہ کرنے میں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے درپنہ نہ کریں گے ایسا ہی نا جائز ہے جیسا کہ زینوں کا حاسیان حرکت سے یہ سوال کہ نا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت تباؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بیہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر حشرہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فحش غلطی جو تمام مذاہب کے علماء نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لا تعداد علاقوں اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے باہر نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے مرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً دہرم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علاقے ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور جس اور ان کے مثال و نقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علاقے کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے ہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انہوں نے نتیجہ اس برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علاقے کا علم صرف ایسی شے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے باطل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر ذہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور حیثیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علاقے کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علاقے کا علم ہوتا ہے۔ کوئی غلط کوئی جز متعلق فعل یا اور کوئی صرفی یا نحوئی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر بس تو یہ حقیقی علاقے ہیں جو ہم پر آشفت ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمہ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علاقے اور نسبتیں لا تعدا و ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساس "اگر" احساس "پورا احساس" لیکن کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہئے جس طرح کہ احساس یکبود، اور احساس سرور کے کہنے میں تامل نہیں ہوتا، لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی نیشیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا تامل میل بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گونا گوں نمایاں حواس یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے گویا بالکل ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتہ مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتہ زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور غور و ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکھے نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتہ جلد گزر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروض ذہن میں شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں کا حاشیہ ضرور ہوتا ہے کے برابر اہم اور انھیں کے طرح و قوفی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ مسئلہ سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھوڑا سنبھلو" "دیکھو" "ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں بڑھتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری تاثر، یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھوڑا سنبھلو اور دیکھو کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام کو یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہے بلکہ چونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت ہی تیزی کے ساتھ غلج بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک مہموم سا تاثر موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شے کو ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی میسود کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤٹس کے نام کے ذہن میں لائے کی میسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدانِ لاتعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں لیکن یہ سب نام ایک ہی قسم کے ہوتے ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدانِ فقدانِ احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے ممکن ہے کہ ایک گم شدہ لفظ کی تالی تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آئی وگر یزاں

جس تصور کی مقوری دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین و آئی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا معلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کو نسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک ممیز جداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کے حسی مثال پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیاء کی۔ شکل کوئی مثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیاء ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تبدیلی ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سرچ شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتیں ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بآواز پر پڑھتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ چلنے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ ملکر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑھ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جلد کی

ترکیب بخوی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے اس سے زیادہ نہیں گذرتا ہے تو ہم ”ک“ کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں تو اس لئے ”یا لکذا“ کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب بخوی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

متعلم کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ دراصل میں جس شے کی طرف توجہ منسلط کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری ذہنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں مثل کے باب میں آئے گا کہ مشر گیلٹس اور پروفیسر ہیکسل ہیوم اور برتھ کے اس مضحکہ خیز نظریے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف ہمیشہ اختیار کے مثالوں سے ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورہ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا قوت و قوت ہوتا ہے لیکن علائق کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے ہمیشہ مثالوں دراصل ہمارے اذہان کا بہت ہی تھوڑا جزو ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں مشکوں پیسوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے مشکے موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمہ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ فہن کی ہر ہمیشہ مثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علائق کا حس ہوتا ہے کہ کہاں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ مثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال تھی، لیکن یہ بالہ اس تمثال کو ایسی شے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

علاقہ کی اس بالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

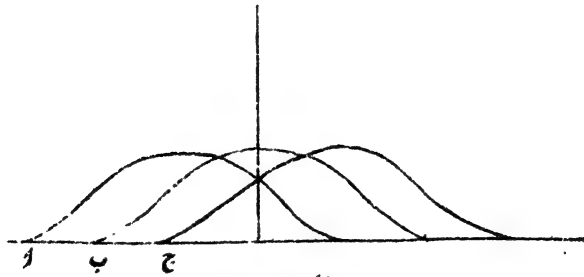
حاشیہ کے دماغی رابطہ ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے جس طرح سے ”کہاں سے“ کی صدائے بازگشت

یعنی وہ جس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپس کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے ”کس طرف کو“ کی جس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متلازم ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔ شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو ترسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچ کر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر میں ا ب و ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،



توب کو ادا کرتے وقت نہ تو امیرے شعور سے قطعاً خارج ہو گا اور نہ ج



شکل نمبر ۲

ملکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سیڑیوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے پڑھتے ہوئے اور سمجھتے ہوئے دماغی اعمال ان اعمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال | اب اگر ہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شے کی واقفیت اور

اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیتہً نفسی حواس کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شے کے متعلق علم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر متحقق نسبتوں کے حاشے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے مبحث کو شروع کریں اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث سب فکر کی معقولیت ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام اراکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس مبحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سب کچھ ٹھیک ہے تو اس خیال کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علاقوں میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنادینے کے لئے کافی ہے۔

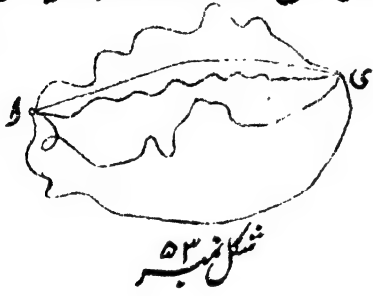
ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی مثالوں میں لیکن اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) یا ہم دیگر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچنے کا شعور ہو تو ہم کو محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال معقول اور صحیح ہے ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حواس پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمبی اور دیگر تصورات کے حواس کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اس قسم کے حواس کا سب سے اہم عنصر حجت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے ہوئے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض میکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو۔

یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ انیس تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکایک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم سا احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معمولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفتگو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آ جاتا ہے، مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چیخ کا لفظ آ جاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کا فور ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منفرت پیدا کر دینے والی شے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لفظ کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جاسکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار استعمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صد ہا مثالیں مل جائیں گی مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتبوں کا انبا میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گزرا۔ پرندے دزخوں کی شاخوں کو اپنے ترانہ صباچی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا منناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی "غالبا نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کیسی مثالیں ہیں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو مثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج (خواہ وہ عارضی ہوں یا فطری) کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ



میں احساسات علاقہ ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علاقہ نفس کی یہ مضاعف سریتیاں ہائے یا حاشے ممکن ہے مختلف

قسم کی مثالیں میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ یہ عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے منبسط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستے سے ایک شخص انگریزی لفظی مثالیں کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی مثالیں کی ایک شخص میں بھری مثالیں کا غلبہ ہے دوسرے میں لمبی مثالیں غالب ہیں بعض سلاسل مثالیں پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر ترکیبی وسیع ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر وقفے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجے پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمہ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلائی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔ انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر تواتر کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ ہمارے لئے یہ بات بالکل نامکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند اقسام پر منتشر کر دیں چنانچہ گلے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تاؤں میں تقسیم کرتے ہیں ان تاؤں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جس میں دو آوازوں کو مرکب کر لیا جاتا ہے یعنی ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹاک ٹاک ایک سطر پر اگر بیقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار و قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح سے خطوط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں یہ وہ یہاں وہاں اب جب کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کی جاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو علیحدہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی ایسی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصر بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کرتا ہے۔

جیسا کہ صفحہ ۱۰-۱۲ پر کہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلات انتخاب سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر ایک ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے متہیج ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل اعتبار ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور نوکی تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب جس اس مناسبت سے منتخب ہوتے ہیں کہ ان کے سبب کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حواس کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حواس کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حواس کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہمارے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی و حریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر میں اپنی دلچسپی سے قطع نظر کروں تو بجائے خود غبار کا جھونکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حواس میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیاء سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی غصے کا صحیح طور پر انتخاب کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو اپنے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع و محل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو حلقہ اور منفرد زاویے بھی نظر آتے ہیں۔

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قاعموں کو اسکی اصلی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنا پر مربع بن مربع کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ بھی جاتی ہے جیسا کہ اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گزر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ تو پ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا سموی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت، اپنے سے ایک خاص فاصلہ، کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے لکڑی کی حقیقی مور و منیت و شبیئت قائم ہوتی ہے اور جو مصنوعی حوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس کے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتہائی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شے بیکروں مرتبہ آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیکروں نہیں ہزاروں کھینوں جھینگروں اور گہیلوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے برعکس ایسی شے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گزری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات مثلاً لمبوسات انوار عمارات مناظر فقر جگہوں تصویروں اور مجسموں کی یاد لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل مصوں نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدریوں کے انتظامات دروازوں اور گھر کیوں کے بند ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا تجھیڑوں ہوٹلوں اور ناخج گھروں کی تعریف میں رطب السان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کچھ ہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تحریر کی ترکیب سے قطع نظر کریں اور یہ دریافت کرنا چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو اجزائیں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقع کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنی اگر گفتگو نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے۔ اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح کے ساتھ سمجھ میں آجاسا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے جو باہم مناسب نہیں ہوں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت و موزونیت جو بقول ہوسیوین



نتائج فن و ہنر کو نتائج فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر و کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہرگز شتمہ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت اقتباس کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دباننا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالفت اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کر رہا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہو گا اس کا فیصلہ اس کے اس لئے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہنہا سر جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کوئی حالت اپنے لئے پسند کرنے لگے۔

تجربہ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مختلف انسانوں کی پسند بڑی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ نسل انسانی میں حیثیت مجموعی اس باب میں متفق ہے کہ کس شے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شے کا نام لینا چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔ لیکن ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابلِ ترجیح اور قابلِ تائید ہیں اور کون سے قابلِ ترجیح و تائید نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے اکائیات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام تر دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام لینے لگا اور غیر لانا سے سو سو کم کرتے ہیں تو مذکورہ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔ وہ عظیم الشان دلچسپی جو کہ انسان کو اکائیات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معممہ ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ کوئی شخص اپنے بڑوسی کے لٹا میں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا جیسی کہ اس کو اپنے لٹا کے ساتھ ہوتی ہے۔ بڑوسی کا لٹا ان خارجی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لٹا متنازعہ نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ لوٹنے کسی مقام پر کہا ہے وہ کبیر ابھی جو پاؤں کے نیچے آکر سل جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ اذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اپنی ذات یا اکائیات کا کوئی واضح تعلق نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں۔ ہم دونوں میں ہر ایک اکائیات کی مختلف طور پر تقسیم کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن اس سے پہلے شعور ذات کی نفسیات بیان کر دیں جس کا اس فیملی میں بلل ذوق ذکر آگیا ہے۔

# باب ۱۲

## ذات

**مجھے اور میں** | میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنی اپنے وجودِ شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انامیا میں دو گونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کچھ تو معرض ہوئی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شے کے دو رخ ہیں ان کو علحدہ چیزیں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ میں اور مجھے یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بناء پر ہیں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس سلسلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہو گا دیکھا جا گا۔ لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجویلی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم من یا انا سے خالص گرفت کو ہوگی۔

## (۱) ذات معلوم

**ذاتِ تجربی یا لی** مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے قبضے یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسے ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم یعنی اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق یہی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کا لبد خاکی کو ایک طرح کا محبس خیال کرتا ہے کہ جس سے ایک روز رہا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہو گا۔ اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزوِ لی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور ذہنی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباد اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بنیک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب -

(۱) اس اجزائے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں -

(۳) ان افعال سے ہے جن کا یہ باعیش ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے ”مرا“ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی اول تو وہ جن سے مرائے مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مرائے اجتماعی ترتیب پاتا ہے۔

سوم وہ جن سے مرائے روحانی ترتیب پاتا ہے۔

اکثر اشخاص میں جسم مرائے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے

**مرائے مادی** اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابل میں زیادہ اپنے معلوم

ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات

ضربِ تشل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس

یہ محض مسخرہ بین ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنالیتے ہیں اور اپنی

عینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان

دو حالتوں میں سے تم کو کسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر

خلیظ اور پچھلے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ گریہ صورت مگر عمدہ

اور صاف پوشاک ہو، تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش

عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں، اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا

ہماری ذات کا جزد ہوتے ہیں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی

اور ہمارے بچے ہماری ڈھی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان

کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزد معدوم ہو جاتا ہے

اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و مشغول ہوتے ہیں۔ اگر ان

کی شان میں کوئی اگتنی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گویا خود ہم ان

کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا

جزد ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات

پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتظام میں کوئی نقص نکالے یا اس

کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے

یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جسمانی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں

اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین اعلیٰ اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور جو بصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست نہ کھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جمعی تحریک ہم کو ماں و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات سحرلی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا آسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی کوئی شخص جو جس کی دماغی یاد کشنی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدانی مجموعہ یا کوئی مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ تخیل کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ سچ ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ فوائد نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ باقی ہمہ ہر حالت میں اس حساب کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑا گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو انفرت تھی اور ان خوش نصیب انسانے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر خشکی و زری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر نقصانیت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ گر لیں لیکن ہم پر پھر بھی ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا طریقہ

**مرے اجتماعی** اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلتی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر انبا ئے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں اگر وہ ممکن ہو تاکہ کوئی شخص ہوساٹی میں رہے اور اس کے سانحی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ حساس ہوگا کہ گو ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہنچانے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی خبی جمائیں ہوتی ہیں انہی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گرد ہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی ملی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسوں کے سامنے حد سے زیادہ اکلافوں کی لینے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے متقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیکنامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفیات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور گروہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں ہر بیضہ پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مرنے۔



اسی طرح سے حج اور دیگر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے لیکن حیثیت ایک سرکاری افسر ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رقیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو روکو چوروں کی چیز نہ جرائی جا رہے۔ جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں نزدیک و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عالم طور پر تمہیں جھوٹ نہ بولنا چاہئے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں ختناجی چاہئے جھوٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو لڑنے لگے دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہوگا۔

**مرائے روحی** | مرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذاتِ تجربی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں

ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات مرائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کئی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے پہچان کا باعث ہو جسے کہنا کے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذہنی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، تو لانا کے اور تمام اجزاء نسبتاً خارجی مقبوضات و اشیاء معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لائے روحی میں بعض اجزاء بعض نسبتاً خارجی

معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً حسی قوتیں لائے ذہنی کا اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوا جس جتنی کہ خواہش اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتاً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لائے روح کے زیادہ قریبی اجزائیں سے ہوتی ہیں۔ ہماری ذات کی اصل اہول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس فعلیت کی جس ہوتی ہے جو ہماری بعض مادی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جو ہر کا براہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے۔ اب ایسا فی الواقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جداگانہ امر ہے۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دیتا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ گویا ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں۔

(۲) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ خود پر اطمینان اور خود سے بے اطمینانی مثبت خود بینی نفس دراصل تیسرے نمبر میں آتی ہے۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس لفظ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے اس کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے۔

زمان میں دونوں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں جیسا کہ غرور و تکبر و فخر ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم و شہمتی تاسف و حقارت بالوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی قسمیں فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور واسطی ماحول ہیں۔ اینٹلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ نیاوی منظر ہیں جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس انداز سے کی طرف ہمارا خوش حال یا بد حال شخصی رجحان رہتا ہے۔ انحصاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور انحصاری آلام

کا مجموعہ اس کے مفایع احساس خیرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم برا شکون لیتے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف مایوسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک آدمی درجہ کے آدمی کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ مگن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی شبتہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسر نہ ہی نظر ڈالتا ہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لیے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی ایسی باری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک پیر نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو۔" ایسا شخص جس کا آٹے تجربی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جسکی بناء پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بچپن کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے۔" کیا یہ وہی عظیم نشانِ بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے وہ محض بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان انتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا احم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علامت ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں ابتدائی عضلات شہج ہوتے ہیں انھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، تنھنے پھیلنے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی سکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے اجونے کے مقابلہ میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں باہوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ بھیجتے ہیں دیکھتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ خالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تعمر میٹر کا پارہ روزانہ کیوں کہ چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے سبب عقلی نہیں بلکہ اجتنابی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اساسی جسمانی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔ جسمانی افادہ نفس تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تفضیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں اسکے مقابلہ میں اگر افادہ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے دولت جمع کرنے گھبرانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت جنسی محبت والدین انتجاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی دنیا کی ترقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی دنیا کو اس کے وسیع ترین مفہم میں ترقی و عروج بخشتی ہیں۔

**اجتماعی افادہ نفس** اجتماعی افادہ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مودت و دیرینہ دل کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشک طلب نشان و شوکت اقتدار و قوت کی خواہش سے جاری رہتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادہ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادہ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً غرض جلدتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ ایسے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ ملاقات کے بڑھانے کا بھید شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ شرک پر لگیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ تمہیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر بالکل ٹیٹ

میں اس طرح سے پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہوئے اور دوسرا پال تو کیا اس سے آپ کے بچہ خوشی نہ ہو گی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اس طرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے۔ ذنی ز مانا ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا جھٹ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا ہے۔ آمد و رفت میں شخصی کا لم میں ملاقات و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہو گا۔ گیوٹو قاتل کا فیلیڈ اس اتہالی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بدنامی کی خواہش اخیال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبار نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا ”خداوند اس ملک کا مطیع اخبار ایک بہت بڑا اہل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے۔“

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحاظ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے ہوجتے ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جسکی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔ روحانی افادہ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آجانی جائے جس ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادہ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجتماعی افادہ نفس کے ماتحت آجاتا ہے، جو مشرور

نشر کے بعد کے لئے ہوتی۔ مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہش مند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتہ ہندب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیاء انبیاء کی صحبت اپنے آباء و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف ترکیب نفس اور دامن کے داغ عصبیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آتی ہو اس کے لئے بہ صرف اسی کو خالص روحانی افادہ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن دنیا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرہ محض ناقص رہے گا اگر نائے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔ اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متغیر ہوتا ہے ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دیتے پر مجبور ہوتا ہوں یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا نازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سیخ ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرورد برسیا ہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کروڑ پتی کا کام و بی کے کام کے بالکل مخالف ہو گا۔ ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑیں گے۔ فلسفی اور عورت کش ایک ہی زمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتداً زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اوہوں کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دیکھا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہونگی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد و ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا اُسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک سمجھ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونٹے باز یا طاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظریں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔ لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دے سکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ اشتعال محسوس نہیں کرتا، کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آئیگی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم



دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس = کامیابی دعاوی

یہ کسر نسب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰ سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ ”خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی شے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ صنّاع ہو گیا تو وہ واقعاً سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی“

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور منٹیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی اسکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے مہر بادشاہ اور وہ لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے شکار کے قومی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی بنا پر وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ واقعہ کے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیر باد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضہ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایک ٹی ٹی ٹی یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصنون بنالے۔ ”مجھے مرنا ہے، لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے بھی کرتا ہوں اور میں کہتا ہوں کہ جو مجھے حق معلوم ہو گا وہی کہوں گا، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا اطلح اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آگے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔ فرص کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے  
ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک  
دن مرنا ضرور ہے۔“

رواقیہ کا یہ طرز عمل اسیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر مونہ اور  
بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف  
ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔  
اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں روائی ہوں تو جن چیزوں کو میں  
اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو  
یہاں تک مانگ ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور  
انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو روائی نہیں بھی  
ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی  
چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے  
جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر  
انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اُن  
سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں۔  
جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک  
اک مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص  
کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لٹا کی توضیح و قطعیت اسے  
ما فیہ کی کمی کی تلافی کر دی گئی۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لٹا کو پھیلانے اور  
اس کے ما فیہ کو بڑھاتے ہیں اسیں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت  
غیر متعین ہو جاتے ہیں، لیکن ما فیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ تلافی  
ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتے کا سا سلو  
روا رکھیں جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت  
ہیں جیسا کہ میں ہوں جو خوبی ان میں ہے اسکو میں اغیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عظیم التال

فطرتوں کی وسعت، نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کبھی علیحدگی پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن پھر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح سے ایغویا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کمتر کر دیتا ہے کہ یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آرپی لس کے سانچہ تلے دل سے اس بارے میں مہموں کو کہے کہ اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے اعتبار و عظمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے۔

بہر حال یہ راضی ہے۔  
 ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے۔  
 یہ حوالہ اتفاق ہے کہ انسان جسمانی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور لانا کے روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو مساوی طور پر برتری دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو جھوٹ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ترقی کے ذیل میں لوٹھی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونیکار نہیں اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بُری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آورہ منشی فخرِ حرص و رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں، اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبائے کا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہر بار کوئے اپنی خواہشوں کو دوسری خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں۔

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود غرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصافِ حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پیے گرمی اور بیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لہٰذا اجتماعی کو بحیثیت مجموعی لہٰذا سے اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ میں اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عاقبت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرتی چاہئے۔ لہٰذا روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھولنے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکنامی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے؟

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکاکی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اگر سو روپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ غم کو علم فطرت و عقل سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؟

ان تمام وسیع اور نسبتاً امکاکی شخصیتوں میں اجتماعی امکاکی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معمول کی باعث ہو جاتی ہے، دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی کو ار کر لیتا ہوں یا جب میں پراسٹٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپتی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور ترمیم پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر اسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میں مخالف رہا رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جائیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم ”خدا“ و ذہن مطلق، یا در رفیق اعظم، ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ کہتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے، ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اس کے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم یہ سلفے دعا مانگتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم کو کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب امکان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندر دنی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے تو

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر بہتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم سے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنی سے ادنی گد اگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جس میں اس موقع پر یہ ذہنی ملجا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب غنقا ہو جاتا ہے) فقر خوف و الم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں فکر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو حتیٰ جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوبؑ کا ہے کہ ”اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس اریس کا ہے کہ ”اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی“ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگرچہ وہ ایوبؑ کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوبؑ کی عبادت مقبول ہو گئی اور یہ خیال بھی انکے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اس کا جواب



ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضا مندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی ؟

خود غرضی کے غایتی فوائد  
حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسویقات خود غرضی اور جذبات خود سری کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اس میں

ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دار و مدار اول تو اس جسم کی صحت و سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے انبائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اس کو بطور آلہ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اس کو تباہی و بربادی کے گمراہی میں لجا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اس کا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتداء میں ہر انسانی ذہن میں بخوشی بہت خود غرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں یہی اسکے تمام شعوری اعمال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتاً دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے جو انکو اپنے خالص الخویا ان کے ساتھ ہوتی ہیں خواہ اسی طرح ان مثالوں سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

ان کی نظروں کو ان کے چہرہوں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اس وقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترقی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے بہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزا سے ملکر لائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معرض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں صرف عمل ہوتا ہے اور اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ایک شے تو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اس قدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا مظہر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہو گا اب یہ امر کہ نشانہ واقف کو نسا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر انسانی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تا حال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ انکے ساتھ ہی ہکوئیسی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مسکرات کا شوق، یا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہمدردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔  
 ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہنا ہوتا ہے اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی و روحانی	اجتماعی	مادی
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین۔ راستبازی	دوسروں کو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف مبذول کرنے، انکی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ لنساری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔
اخلاقی و ذہنی تفوق کا احساس پاکبازی اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فخر معاشرتی و خانہ دانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار غیرہ۔ فخر، دولت، خوف افلاس

### (ب) ذات عالم

من یا انا کے خالص کا مطالعہ لنا و مرا کی نسبت دشوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لانا یا سنم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آنی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبت عمیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آنی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے دیکھو صفحہ ۱۱۸، مگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آنی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلہ کار وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انائے اعلیٰ یا روح اسی نسبت مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آنی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کئے دیتے ہیں۔

**فکر لمحی کی وحدت** | جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن بطرح سے کہ جن سے کہ اوصاف سادہ کا وقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معروض پیچیدہ اور متعدد اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ بد قسمتی سے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی پڑی عقل اس بات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے خاص ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات لفظاً تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علیحدہ ہوتے ہیں۔ جیمس مل لکھتا ہے کہ ”یہ تسلیم کرنا ذرا بھی دشوار نہیں کہ امتیاز لا تعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و پیچیدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسئلہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں لشکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اس میں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر محدود انسانوں کے تصورات ایک تصور بن جاتے ہیں۔“

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً متعلم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ ناش کی جوڑی میز پر ہے، اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو ناش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاؤں کا تصور ہو چکا ہے تو کیا میز کے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو ناش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر ناش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علیحدہ تصور نہیں ہے جس طرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علیحدہ علیحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب بہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعہ تصورات کے فرض کرنے میں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم ہائے کے مطابق ہوگا اس کو میز کے پاؤں سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنا پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے ناش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی ہے کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور مہندسوں کا جو چارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ چار احمض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ چار ادم کا تصور دراصل

دو تصور نہیں ہوتے لیکن متکلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمنیٹ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ نہیں کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمنیٹ میں تو بلاشبہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقے موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمنیٹ کے ذائقے میں جو دو چیزیں موجود نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بالکل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔ مختلف ذہنی حالتیں ہر ایک ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی نہیں ہو سکتیں طویر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقفہ واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پاگئے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیا کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ہر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بن جاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ میں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھتا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص ان کے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے مل کر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کر سکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر رسہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک وتر کو مستند و عضلی ریشے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہو سکتی ہے۔

قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پاکر دہری نتائج نہیں بناتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ مستصداً م ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عنصری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی ہوتی ہے۔ سوا احساس لے لو ان کو باہم گڈا کر کے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس دہی احساس رہے گا جو یہ دراصل متحد۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہ ہوگا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سوا یکواں احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سوا عملی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا بچے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیجاتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہ ہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے مستخرج نہ کر سکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتاؤ اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل کچھ بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عوطف اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کھ رہے ہیں وہ بلفظ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا کہ خیال رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرتے ہیں جو زمانہ قوم اور عام خلقت سے تصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں امتلاذ کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قاطع سے کم نہیں ہے۔ اینٹلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تصور علیحدہ ہوتا ہے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا (ب یا ا ب کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ (ب + ب) مساوی ا + ب جو ایک فاش غلطی ہے تصور (ب - تصور (ا - تصور (ب) کا عین نہیں ہے۔ یہ ایک شے ہے اور وہ دو ہیں اس میں جو شے (ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے اس میں جو شے (ا جانتی ہے وہ قطعاً ب سے بے بہرہ ہے مختصر یہ کہ وہ علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر (ب + ب) کا تصور کھیں (ب علیحدہ علیحدہ تصوروں کے بعد ابھی جائے تو ہمیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہیے۔

پس اگر ہمیں چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمے کی منفرد موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں اور دماغ بہت سے توجہ پیدا کر دین۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت ہوتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیر کمی اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساس ہوتا ہے۔

ترکیب ذہن کے واسطے سے ہوتی ہے فلسفہ میں روحانیہ نے اس بات کو



سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ اشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شے کوئی محض لمبی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب اس وجود کو ذہن البغویا روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آکر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں اشیا رکے جانے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جاسکتا ہے مگر الحقیقت عالم کون ہے؟ یہ مستقل وجود ہے یا ہماری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجہ ہیں تو بغیر ہم انہیں دلائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بہتر یہی ہے کہ ہم اپنی انہیں آتی جانی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود تو نفسیات میں ماننا پڑتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی جیھی توجہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جانی حالتوں کا ایک فعل ہے جتنی کہ یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک رد عمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسلہ سمجھنا چاہئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

**احساس شخصیت** گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقف علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے

نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

منہا کر سکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قریب پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لٹا عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے منظم کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی سہل معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غوطہ یہ امر کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

## ذات معلوم کی یکسانی

اگر اس جملہ میں کہ ”جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنی انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے گو بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منقول لٹا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں مثلاً کل بھوکا تھا

آج سیر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبت کم سن تھا آج نسبت میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ مگر اس کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جاسکتا ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری توین میری گلہ میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں ملکی طور پر کسی کم امتیاز نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لٹا اور کل لٹا مسلسل ہیں۔ تعبیہات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انہوں نے میرے کل لٹا کو کبھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عینیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شخص کی۔ یہ نتیجہ یا تو اہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا مظاہر زیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جسے کہ ان وجود سے تشریح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد الطبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوں گزشتہ اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ اعتدال جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجودہ ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے ہیں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع و متعین طور پر ایک کامل فطری شے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ دنیا یا ذات معلوم کے متعلق ہے۔  
**ذات عالم کی یکسانی**  
 اس فیصلہ میں کہ ”میں ہوں“ وغیرہ میں کے معنی ایک مفروض شخصیت کے لئے کئے گئے تھے لیکن فرض کرو کہ اس کو ذات متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لسان کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لانا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیب لانا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی فعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملت ہے ایک ہی ہوتا ہے۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیر وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں لمبی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو چکتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے رد عمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی حقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر تفکر میں فرض کرنا چاہئے شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقعا ہوتا ہے ایک عمدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقت ہوتا ہے اور اس پر جذبی و انتخابی رد عمل ہوتا ہے) نفسیات کو لمبی نقطہ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ مابعد الطبیعیات و دینیات روح کو جو ذہانت کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے انالسا کے اوپر لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی نئے ماضی پر کیوں کہ قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گزرے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجودہ لسان میں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و زری حرارت

شے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لٹائے روحانی کے اصل مغز  
یعنی قریبی فعلیت کی حس کو موجود دیتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو  
اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں احساسوں  
میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معروض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور  
میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہو گا جو لٹائے  
موجود میں پائی جاتی ہیں۔

ہر بعید شے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت  
و حرارت کے ساتھ ہو گا۔ لیکن وہ بعید معروض کو نہ ہوتے ہیں جو ہر وقت  
انتھضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں :-

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا  
تھا۔ جب کہ وہ واقعاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ  
انتھضار ہو گا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ موجود ہو  
جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس  
ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر  
کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے  
علحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہو گا جس طرح مغربی چراگا ہوں میں موشوں  
کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے  
ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر  
وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی  
ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گو میں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں  
لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پوس  
ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک  
اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی  
واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تھے  
اور کبھی ان دہندے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اس کے رفیق کے تھے۔ بطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تمیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لٹا کو اسی طرح سے پہچانتا ہے جس طرح سے کہ اپنے لٹر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو اسی طرح سے جانتے ہوئے گوشور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے مقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اس سے کہتی ہے کہ ”تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں ہوں“۔ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ بالک تھے چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ روبرو کی گیند دوز کی اس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اس حرکت کا علم بھی ہوتا، اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اس کو اپنا بھی محسوس کرتی۔ یہ پیدا خیال میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات آن واحد میں قبول کرنے اور ان کو اپنی بنائے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اس کو ذات کے بعد ہی اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قابض کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاک کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نامکن ہے کہ کوئی اصول وحدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورت حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمہ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ما قبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گزشتہ چشمہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

**ذات کے تغیرات** اور اس کی پیچیدگیاں

اور تمام مجموعوں کی طرح سے لٹا جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں شعور کی آنی جانی حالتیں جنہیں اپنے تسلسل اور اپنے ماضی کے علم کو بعینہ باقی رکھنا چاہئے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں بہت سے اجزا ان کی دسترس سے بالکل باہر ہو جاتے ہیں اور بعض اجزا کا استحضار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جز ایسا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ یکساں ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جو انی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی یکساں کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے جس بچپن کو جو انی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا انا کو اپنے لٹا میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف محشیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو ایک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آ سکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچاننا نہیں پڑتا، اسی طرح لکشاؤ و نادراؤ اپنی بابت کہتا ہے۔ لٹا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انایا کوئی خارجی مشاہد محسوس کرتا ہے، وہ شدید و حقیقت دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ نیاں زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً لکڑی میں ٹوپیہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے منسوب ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے، خواب اور بھیاں بچہ دی کی یاد و شاذ نادری باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور و سانس کی بنیاد کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے ان کو دیکھا ہو یا کہا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزاء اسل حشرہ زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر اوقات ہمارے ذمہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ اہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا کہنی چاہئے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا غلط نہیں ہوتا، خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تفصیلات سے ذات موجودہ کے



غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اختلافات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔  
یہ اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مجنونانہ ادھام۔

(ب) ذوات متبادل یا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سائے۔

(۱) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے ادھام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حیثیت کی خرابی کی بناء پر ایسی ترقی کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں بسیرت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے۔ حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مشریٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا ودھاس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر اس میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے، آرام و سکون سے نا آشنا اور خواب و بیہوشی سے برتر ہے جان کے ساتھ اور ناجیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لڑکا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور لڑکے مابین اختلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے ہو یا نچو

او عیبہ احشاء و عضلات جلد ہر شے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظام عصبی پر انارحیاتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلافت عادت حصول کی آمد سے سخت ترین ابتیری پیدا ہو جایا کرتی۔

قدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہو گا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابل بیان تناقض واقع ہو گا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیست وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان لفظیات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے لگا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے۔ بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شباطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب دیتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف بینکوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزاء ذات و دماغ سے جدا ہو رہے ہیں۔ بعض جسم کو لکڑی آتش سے پاگھن کا سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض کے لئے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا یا وہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذات منکلم سے ایک بالکل جدا شے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شہور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ دامناتہ بائیں ہاتھ سے اس طرح لٹے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کی صد ہائیں ملیں گی۔ موسویں ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انہوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ہی ہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے یاد دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے بے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہو گیا تکلیف دہ زیادہ پریشان کن تھی اداہل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکلیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوئی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعۃً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوئی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے زخوف اور استعجاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معدوم ہو گیا ہے مجھے ایسا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور ہی نہیں بلکہ جیسی جیسی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا نگاہ کی ایک تصویر کا ٹپ لی گئی ہے۔ یہ جس بوقفات و وسال تک آ رہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں شین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھ کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نو وارد شخصیت میں کوئی دلچسپی نہ رہتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس ہی شخصیت کی تکلیف میرے لئے شتموئی وقعت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اودھام و شہامت کا شکار نہ ہوں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارسالات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تنکٹا جایا کرتا تھا۔ اوزیں اپنے آپ کو چھوڑ دینا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت کمزور تھی، یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں انافطی طور پر غیر تغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم بسا اور جدید لہذا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی امتسابات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ تمہیں نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لہا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیرِ شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا۔ اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مریض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ ہینالوم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو  
 بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمھاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی  
 ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول  
 جاتا ہے اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے  
 جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں مثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں  
 انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلڈاوم کا ہے  
 جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی  
 ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ  
 ایسا تغیر دیکھا ہونے لگا گویا بعض موافق جو پہلے سمجھو تھے اب دفعۃً دور  
 ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے  
 پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ  
 یاد نہ تھا۔ چوبیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت  
 سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آ گئی کہ اس کا زیادہ تر وقت  
 ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات  
 تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گزرتے تھے لیکن جب پہلی حالت  
 اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل  
 بھول جاتی تھی تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی  
 تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشالعت کے لئے  
 جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کون سے  
 دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا  
 میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا  
 کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بناء پر نہایت  
 ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ  
 ہو گئی تھی۔

موسیویری جنینٹ اس سے بھی زیادہ جبرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو نہیں برس کی عمر میں حرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر میناٹرم کا عمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریباً مقود پر ساتی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قد زنا دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور بیک تطبیق معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت پنہاں ہے لیکن جیسے اس کو میناٹرم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت حاصل بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے و پھر بہت مچاتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز بہ مذاق کا رجحان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہو اور کھینچا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ بھیجتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعویٰ کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزار باتیں ایسی یاد آ جاتی ہیں جن کا جاگنے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقط ان حافظہ مل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انہوں نے اسی نام کی عادت ڈال دی تھی ”لیونی میرا نام نہیں ہے“ وہ تو ایک نہایت ہی یوقوف عورت ہے۔ اپنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات و احساسات اور تمام محرک

تجربات منسوب کرتی ہے۔ جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیونی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے معلوم ہوا ہے کہ بعض عاتلوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت اس پر مینٹا نرم کا عمل کروایا تھا بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس کی حالت نوم ایک بالکل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کامل بیہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر بیہوشی ہے جس کو میں نے لیونی سوئم کیا ہے تو اس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جدا گانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلتی بچی ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونی اول سے جدا ہلاتی ہے کہتی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ بیوقوف ہے میں وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونی دوم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ اس دیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے خوش قسمتی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) آسیب یا سائے میں ٹانوی حالت کی آمد و رفت نسبتاً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے جب حالت ثنائی کا کل غور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افکار کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا عمل کہتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت مکر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب و اُصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عیبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ نظام نہایت ہی پیچیدہ ہے اور اب ان کے صحیح معنی میں سینٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی پیچیدگی میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو پیچیدگی میں آلات موسیقی کا بجانا وغیرہ آسیب ہی کی نسبت ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تو لیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت



سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو بیہودہ بازاری اور مسخرے کی سی ہوتی ہے (انڈین سائے عورتوں کو اس کو از (مہر یا چورو) مردوں کو (بریوز) بہادر اور مکان کو دگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پر دازیں کھرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہم نوائی حسن قانون تدریج و ترقی کے انفاذ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ سخت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بیانات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں آسیبی بیہوشی کے اثرات اور اشارات پہنا ٹرم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس سورت حال میں آسیب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوئے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں حاضرین کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے عیشم غود دیکھی ہے۔ لیکن آسیبی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذوی شعور ذوات سے علمزدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزاء سے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنا لیں بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہرہ کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا کبھی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے چشمہ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ حیثیت اتنا یا ذات عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان خصوصیات

کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لٹا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لٹا ان اشیاء کا ایک تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انا جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا ایغو کی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے اور ہر لمحہ گزشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آنی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلاسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔  
 ان سے ماوراء کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں  
 کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس  
 صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتراضیہ ہو گا یا بالفاظ دیگر  
 اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے  
 لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو  
 ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا  
 کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات  
 متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا  
 چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا درعایت گفتگو کرنی چاہئے۔  
 میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔  
 ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے، اگر ان کو  
 ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ  
 میں آنے والی شے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے  
 کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبعی نقطہ نظر کی حد سے باہر ہے۔  
 (دیکھو صفحہ ۲۴۳) کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ سکتے ہیں  
 اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے۔ یعنی افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔

# باب ۱۳

## توجہ

تنگی شعور | ہماری زندگی کا یہ ایک عجب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ

کل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کا کل مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گلزار وادی میں ایک چھوٹے سے چٹنے کی۔ مگر اس کے باوجود، جن طبیعی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلاتِ حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور معانی ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے اگر تو جیہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواجِ درآئیدہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی نمونہ شعوری تجربے میں خال نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ نصف

کروں میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھردے۔ جب ایک موج درآور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف کروں پر قابض ہوتا ہے تو اور موجات کچھ عرصہ کے لئے بر طرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دئیے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف کروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک موج سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جو تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۳۱، امیں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا بھی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاذ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو موجات باہر رہ جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر بعض اوقات معمولی اجتماع بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعالیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر لگی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ٹلکر ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح پر منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرد زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سجدہ جس سے۔ اس اثنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا، یعنی اٹھنا پوشاک پہننا، جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بناء پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، اور جو غفلت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری کسب کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گزرتے جاتے ہیں اور یہ قائم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جو ہم کو اس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں سر ہلاتے ہیں اور پائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں۔ اور زندگی کا پہلیا از سر نو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منشیہ کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ منہ و دل کی انتہائی حالت میں جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو و میانی مدارج ہوتے ہیں اور ان درمیانی مدارج کا اعتبار مطالعہ کیا گیا ہے اس سلسلے کو مسئلہ حد شعور کہتے ہیں۔

احاطہ شعور | وقت واحد میں ہم کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظامِ تصویری کے اندر منظم نہ ہوں، پروفیشنل نے اس کا حرف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختیار کیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے میکانڈ کے اس قدر چھوٹے حصہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر یکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا تھا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے سہ گونہ حروف تباہ جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آ جاتا ہے تو الفاظ بہت ممیز معلوم ہوتے ہیں۔  
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے جس کے حروف شعور میں اس طرح  
علحدہ علیحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں،  
جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعۃً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ  
اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے  
بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل  
کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی مزید ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء  
کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہو  
تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو ان میں  
ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں  
ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت  
میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب  
ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم  
ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جاسکتا ہے۔ موسیو پالمان نے  
اس بارے میں اعتبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور  
سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا  
ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال  
حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ  
ذہن کے دو گونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو  
ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی فہم  
کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظموں کا زبانی سنانا ایک کا زبانی سنانا  
اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔  
موسیو پالمان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے  
دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر میں ۱۲ ۱۳ ۱۴ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکند ہوتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکند صرف ہوتے ہیں لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل مسئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں یعنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم خود حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سینر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھوانا اور ایک خط کا غلط لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانوا ڈول ہو گا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہو گی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے اور اک میں بڑی حد تک متبادل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے۔ اصل پر ایک سو فی ہائی تیزی کے ساتھ گھومتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر منتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ



بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ | مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (۱) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (ب)

معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(ج) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ مبحث یا مہیج بذات خود بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے۔ مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے امتیاز پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ اوراکی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو (۱) انفعالی انطرا ری غیر ارادی با سنی ہوتی ہے یا رو، فعلی اور ارادی۔ توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی وحسی قسم کی توجہ غیر ارادی میں ارتسام حسی یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہیج جہلی ہوتا ہے، یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلا واسطہ ایک نہیج کیفیت ہوتی ہے۔ چلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہیج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں، متحرک اشیاء، جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں، خوبصورت چیزیں، دہاتی چیزیں، الفاظ، جملے، مخزن وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہیجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ میچ انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراضِ دوائی سے تعلق رکھتے ہیں، اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوتِ عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابلِ توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بید سرعت کے ساتھ ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری فاضلہ نوری نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلوم کئے لئے پہلے اسی پر غلبہ آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں کی تعلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیار کی حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے، یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ سک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تصنیفِ اہم کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا انتباہ نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہو تو ہے: مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تصنیفِ نا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے سہرا رٹ لکھتا ہے:-

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بڑی معلوم ہوتی ہے

عظمت اس ایک منفی کے کاؤں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بدتمیزی کسی قدر گراں گزرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازیر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر متیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی رجحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہمارے طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی کھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور مچا دیا کرتا تھا، مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنائی جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ موقوف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ قسم طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی! اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر دھکیل دیتی تھی اور ان کے بجائے ٹھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تشاللات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود بخود بیان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تشاللات کسی بےیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتق ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی تشاللات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو معروض کے ساتھ اس قدر گہری محویت ہو کہ معمولی حصول ہی کو نہیں بلکہ سخت ترین تکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں۔ سیکل ویزنی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینز اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہو گا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور تک شنواری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہو گئی اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپینز کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو

ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے، لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لاسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آ جاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو سمجھنا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی ہجیات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم توجہ ارادی کو دیتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالیتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و مفہم کرنے کی کوشش کریں یا محنت لے ایک معنی اور اس کے مشابہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً بیجا بیانی اور جذبی قسم کی مثالوں کو جگہ دیدے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سعی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکند سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا اعادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشوونما پاتا ہے اور اگر ان کا نشوونما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارپنیر نے کہا تھا کہ دیر یا خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بنا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشو و نما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسویبی مطالبات کے آگے تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ ٹھوڑے کی طرح بدکتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی کھنٹی ہوئی پوہی کا خیال ہے لیکن فضول خرچ ہی کو کیوں لیں؛ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھیر سکتا۔ یہ عین عنفوان شباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اسے تندرست ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے نسبتاً معمولی امثلہ میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشنوازی سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے یہاں تلاش کر لئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کریاں سیدھی کرے گا، مینر کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا، الماری میں سے کوئی کتاب نکال لیگا، ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا۔ اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے؛ اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کر لے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں۔

ہیلیم ہو لڑ جس نے اپنی توجہ حسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی نسل میں اس مسئلے کے متعلق بعض پچھلے باتیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہلکے آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہو گا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلیم ہو لڑ کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بالیکہ دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی متنازع غرض کا بھی اشتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا متبادل کرنے سے ہو سکتا ہے توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے ابھی باقی رہے کسی حالت میں قائم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرتی نئی چیزوں پر مبذول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کونئی شے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، خصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلیم ہو لڑ کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ حسی پر صاف

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے کسی موضوع فکری طرف مستقل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر اٹھتے پلٹتے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبادل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض و حاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے چھو لتے اور پھلتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مختصر ہوتا ہے وہ بہ شکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت الفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات ہجائے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی نہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر ناما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو تو جہ سبیل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غمربوط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آؤ آڑہ



یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ تو طباعی کی بدولت ہوتی ہو، یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ ہر نئی شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کرے اور اگر ممکن ہو تو استغنا پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شے کسی ایسی سوال کے جواب یا جواز و جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی مندرجہ ذیل توجہ کی عضویاتی شرائط معلوم ہوتی ہیں۔

شرایط (۱) قبل اس کے کہ کسی شے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے پہنچ ہونے چاہئیں۔

(۲) اس کے بعد آلہ حس اپنے عضلاتی کل پر زوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔ ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کر دوں گا کیونکہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام مشیقات

بنا پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط پر بحث کی جائے

**آلات حس کا یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔**  
**تطابق** جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔

دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ دیکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات جسے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم لہ لہ لہ کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کئے گئے ہیں علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجے میں مائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چمکتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں ذاتی طور پر ہچان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آواز کو اضطرابی طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً فیچر کے سب سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے ”جب ایک جاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے جاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف  
 زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہوتے ہوئے محسوس  
 ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شے کی طرف  
 غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور  
 اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑنا محاورہ ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت  
 کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت  
 کے ساتھ ڈانوا ڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے  
 کسی شے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس  
 کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔  
 جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو مزید طور پر ذہن کے سامنے  
 لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ آنکھ یا کان کے  
 ذریعہ سے کسی شے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا۔ لیکن  
 اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیاء ذہنی تشاللات  
 مابعد کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف  
 پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی  
 طرف توجہ منتقل ہوتی ہے، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل  
 ہو جاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال کی حالت مختلف  
 ہوتی ہے، کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور  
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ  
 سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر  
 میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف  
 زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئیگی جس نسبت سے کہیں سکوچھیے گی طرف سمیٹوں گا۔  
 تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت جو چھیے کی طرف  
 سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس  
 احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو دھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ درجہ سی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس کا نکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلہ حس کا یہ تطابق تو جہی تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے۔ یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو رد کا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شے ہماری ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منعطف نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منعطف نہ کرے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو قعر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قائم کر دیتی مگر سچی کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شے کی طرف آنکھوں کو حرکت دینے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو مانگ کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کو نقش کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے۔ جتنا کہ کشش کرنے سے قبل تھا۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر ہنگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ یہی علم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پرانے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ بھر کیلئے برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔ ستارے

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے مگر ایک پوری مثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس مثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلیم ہوا لٹرنے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت ندی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں پیچیدہ نوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزاء سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخب حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئینہ نظر کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو۔“

مرکز کا تصویری لیکن اس اختیار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ ہر سبب کا تعلق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف

کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضا مند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی تصویری پہنچ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتمی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصویر جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

ادراں حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جدوجہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شکل کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو ادراک پیشیں کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے۔ جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے۔ کیوں کہ اسی حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصوراً داخلی محاکات یا نقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصوری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو باہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیار کر رہے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

زمان رد عمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکت کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے رد عمل کی طرف انتظار کی توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

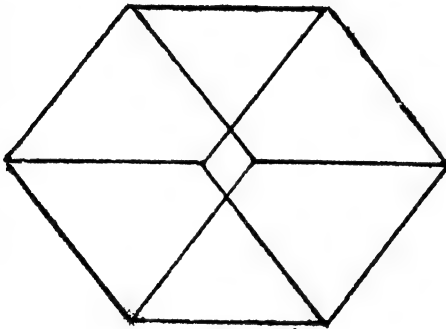
اگر وہ ارتسام جس کو ہم محسوس کرنا ہے، بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں، ہیلیم ہو لٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گنگنے کو کسی زائد سرتی

مطابق ہو (مثلاً آوازی کی جم زائد سرتی کے) اپنے کان کے متقابل لاؤ، اور پھر یہی کام سرنگالو تو تمہیں ایسا معلوم ہوگا کہ گنگنے سے جم کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے..... گنگنے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے بے آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گنگنے کو بتدریج علحدہ کرتے ہیں تو جم کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور مشاہدہ کرنے والا اب جم کی سرتی کو بلا امداد و خارجی اپنے کان سے سر کی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں مٹاتا ہے۔

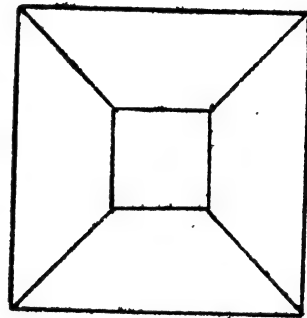
ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور دیگر بڑاں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے بائیں طویل و قیضے ہونے جا نہیں پہلے یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد مشکل کوئی شے شناخت ہو سکے گی۔ لیکن مجہم تصور کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تہہ بھی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہ واضح طور پر اور اک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی تعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض ارتسامات کی بنیاد پر ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا مشاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو تازہ کر دیتا ہے۔ جو کم و بیش قطعی طور پر نو ارتسام کے ساتھ کافی ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطبیقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے اور اک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی طور پر پہنچ کر رہا ہے، اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزاء کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا اور اک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا اور داخلی طور پر متشکل ہونا دونوں ضروری ہے۔  
 اب جو چند تجربات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی وقت نہ ہوگی  
 مثلاً ہیلیم ہولٹن ان جسم نامی تضاد ویر کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی سنچر  
 ذیل مشاہدہ بیان کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے  
 لئے دو گونہ دیکھنا سبب دشوار ہوتا ہے میں ان کو دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں  
 اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت  
 میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دو گونہ کیسی نظر آئی چاہیں میں ان کو دو گونہ دیکھ  
 لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خالص ہے کیوں کہ کل غیبی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلیم ہولٹن کہتا ہے اس میں دوحوں کے  
 مابین کوئی زور آزمائی یا کشش نہیں ہوتی بلکہ اس کا انحصار ہماری توجہ کے قائم کرنے یا  
 اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا  
 جو ان اباب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزون ہو بھی  
 کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ  
 کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو  
 قائم کرنا چاہئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے، وہاں ہم ایک  
 ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے



جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تغیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان معنوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا بائیں گوشے سے تیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے خیال میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ نفسی زبان کے ان مہل الفاظ Padelien Rhone quérons سے فوراً ہی کون انگریز کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoe لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجائے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی مثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے علی ہذا منہ و رکو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوئیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے اور جس کو ہزاروں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جمالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے اور غلط جذبہ سے متاثر نہ ہو بہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم چونچ ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں تک یہ سوچنے پہنچے وغیرہ ان کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایک بار ان جزئیات کی طرف منطقت کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انہیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں مختصر یہ کہ عموماً ہم انہیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشین صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجھڑ میں گھومنے لگے جاتے ہیں۔

تعلیمی استنباطات | اول توجہ بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جا رہی ہے نا واقف محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اپنے چنے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شے کو وابستہ کر کے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منطقت نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینی چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشین ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شے کے لئے بہ اصطلاح ہر بار ادراک کی جھم ہو جاتا ہے۔ اب یہ معلوم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراک کی جھم سے کام لے۔ نفسیات تو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دو مکمل اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے آگے چلکر

ہم کو پڑھتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر کرنی ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سننے یا دیکھنے ہوئے الفاظ کو صاف طور سے ادراک بھی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کانوں میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

**توجہ اور اختیار** | میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیتہً عصبی شرائط ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منقطع نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منقطع کر لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شے کی طرف ہو سکتی اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرائط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لا تعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیتی جو بصورت دیگر بسترِ مرمت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکند سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکند بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو اختلافی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو لمحوں کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکند کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ کیا ایک نظام قوت پاکر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتہ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکی تصورات میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی سمائلے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام تر احساس، حیات ارادی کے تمام جوش و غروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہوتا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقت تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھٹکا نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض ذہن بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار غیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اس قدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ ہر کیف نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اس بات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل (اگرچہ نظمیں تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے) لیکن کسی طرح بھی مسئلہ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

# باب

## تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔

وہ عمل جس سے ہم کسی موضوع بحث کو ہمیز و ممتاز کرتے اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قائم کرتے اور اس کو پہچانتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعقلات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد تعقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً ادخانی انجن یا سن گھڑت چیزوں میں بری یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا نہیں ہوتا یعنی اس کے بجائے کسی اور شے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے، اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہتا

تفصل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تفصیلی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہ میری فلاں شے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے اس لئے ہر تفصل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے ایک تفصل کو چھوڑ کر دوسرا تفصل اختیار کر سکتا ہے لیکن جس تفصل کو یہ چھوڑ دیتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تفصل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا لکڑا جو ایک منٹ قبل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تفصل سیاہی کے تفصل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تفصل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادہ طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تعلقات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اہل اور مستحکم موجود ہے۔ بعض تعلقات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تفصل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے مہمز و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تفصل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یاد وہ کہہ دینا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شے کا تفصیل نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تفصل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ ہر وقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تفصل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سگوساپ کے ذہن میں یہ خیال گزرا کہ اے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحبِ عقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شے کے متعلق خیال کر رہا ہوں۔ مجرد کلی اور مشکوک مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے چیزوں کے تعقل یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کپڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق شعور کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے حقیقت اور حقیقہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱)۔ فہم سس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو، لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تقویر کا مثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں  
 مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت  
 علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ چونس کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو  
 اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس معنی میں انسان سے میں نے  
 نمپولین بونا پارٹ اور آئٹھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ  
 انسان کس قدر حیرت ناک شے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب  
 اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے  
 جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شور و غیب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک  
 فہمیدہ شے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے یقین کا  
 باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق  
 پر یقین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادی مثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ  
 جن اشیاء کا استحضار ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے  
 حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا استقیدر لازمی جزو ہوتا  
 ہے جتنی کہ خود اشیاء ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیاء کی انواع اور انواع کے  
 افراد کا تدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیاء کے مخصوص اوصاف و خواص اور  
 خود اشیاء کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد (جیسا  
 کہ اہل منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا  
 بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا  
 اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شے  
 مشکوک ہوتی ہے اس کا نشین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم اسی شے کا خیال  
 کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز  
 یہ نہیں جانتے کہ جب اس شے کے متعلق ہم کو قدر ادا واقعی علم ہو جائے گا، تو  
 اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے  
 جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر معنی سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں



مثلاً ہم ہمیشہ متحرک رہنے والی مشین کا قتل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقعا ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر تعقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مرلج یا سیاہ سفید شے بالکل متعین قتل میں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے میں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی تمثال قائم نہیں کر سکتے۔

اسمییہ اور تعقلیہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قائم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات یا وجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک منفرد شے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علیحدہ کر کے پھانسا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر تعقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو جب اس کو اس طرح سے علیحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا تعقل فرد واحد کے تعقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعلقات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطہ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر ابنک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہئے اور زیادہ اہم مقرون و منفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فائدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہم کو انفرادی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے معنی کو ایک منفرد شے تک محدود رکھنا چاہیے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ  
 دماغی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے  
 حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے  
 کی کلی کی پستش کو اوندھی تصوریت یا منالطہ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے  
 کسی شے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا تعقل نہیں ہو سکتا جب تک  
 کہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو۔ صفحہ ۵۷۱ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد  
 یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا مثلاً کسی ایسی شے ہے جس کا مجھے  
 اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی  
 میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کسی کے متعلق میں یہ خیال  
 کروں کہ یہ وہی کسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے  
 ویسا ہی ہونے کا تعقل فکر کے لیے ایک نئی چیز کی ہے جس کی بنا پر اس کی  
 داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطق یہ نامکن ہے  
 کہ ایک ہی خیال کی دو تبدیلیاں نقلیں ایک شے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ  
 ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے  
 ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شے کو سکونی نقطہ  
 نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطہ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ  
 راستہ مثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب  
 باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے  
 کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تاہم نفسیات  
 کو یہاں متیار ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر  
 دقیق ہوتے ہیں کہ انکی تشخیص اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے  
 اپنے آپ کو صرف اس امر کی شہادت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی  
 حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف  
 نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہئے۔

# باب

## امتیاز

امتیاز بمقابلہ استلاف | سو لھویں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض  
وہ جرم ہوتا ہے جس سے آئندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی  
ہے نئے اجزاء کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزاء کے باہر امتیاز ہوتا رہتا ہے  
بہ الفاظ دیگر تجربہ استلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات  
اکو تخلیلی، اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی  
ایک طرف تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور  
مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری  
حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے  
حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے  
ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداء ارتسام ہوا تھا ہجوم  
کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے امتزاعات ہیں جو تجربہ  
کے اندر کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے  
سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے مبہم طور پر  
لے ہوئے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانپنے رہتی ہے

یہ بالقہ داخلی عناصر و اجزائیں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے مطلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم ایٹلانٹ اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنی سادہ جس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اس لیے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحلیلی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

**امتیاز کی تعریف** | معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے

صفحہ ۲۲ پر بیان کر چکا ہوں کہ کسی طرح ہم پر خود بخود ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کلوروفام یا ٹائٹس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عدوی امتیاز خصوصیت کے ساتھ منقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بتا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزاء معلوم ہو چکے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہمیں یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ غیر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے کتنے ہی ارتسامات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو منہور علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری و ناگزیر ہوتا ہے۔ جو سب سے

ارتسامات کو ملحدہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کام کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔  
وہ شرائط جو امتیاز میں معین ہوتی ہیں | میں مندرجہ ذیل فروق  
و امتیازات سے یکے بعد  
دیگرے بحث کروں گا۔

(۱) ان فروق و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو کمبوں میں سے جن لیے جاتے ہیں۔

ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کا  
امتیاز ہونے والا ہے وہ زمانا یا مکانا یا کیفا  
مختلف ہونی چاہئیں یہ الفاظ دیگر عضو یا قی نقطہ

وہ فرق جو براہ راست  
محسوس ہوتے ہیں

نظر سے ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ممیز و متفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں بلکہ جیسا کہ  
ہم ابھی کہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگزیر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں۔ اول تو عصبی اعمال  
کافی طور پر ممیز و متفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید مٹی تو ہر شخص محسوس  
کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس  
ہوگا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں  
خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے ممکن ہے بے حد توجہ  
اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے جس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں  
نہیں بلکہ بتدریج ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں  
کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد  
دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا آسان ہے یہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں  
سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں  
امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی  
ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں پر کارکی سوئیوں  
کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں، بہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موخر الذکر حالت میں کم پیٹھ ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کاریں دو یا تین انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ چبھ رہی ہیں۔ ذائقے اور بویں تو ہم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریناً نامکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لیے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہ ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں صفحہ ۸۲ میں بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو براہِ نیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا محروم مقابل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہسم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہیے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہیے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں مشربوں کے ذائقے میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دوسری منہ ہی میں ہو یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حسوں کا ہکو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہیے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے، اس میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہسم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے۔ ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے (اسی قدر ان میں امتیاز یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علحدہ نقاط کو مس کروں مگر یہ نہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو تہریروں کا اختلاف معلوم کر سکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ن صر کے فوراً ہی بدن آئے تو ان کے فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے جب مریض اور ن سے صر پر بالتو اثر آتے ہیں تو یہ بالتو اثر محسوس ہوتا ہے جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو درکم از کم اپنی توجہ کے رد و بدل سے ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کئے مختصر سے فرمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معرض مضن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے صر اس کے بعد فرق اور پھر ن بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے صر پھر فرق پھر مریض سے مختلف ن ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تغیری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بتے ہیں کہ صر کے بعد ہی ن کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا تہم قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ مریض سے مختلف ن ہوتی ہے اور صر کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ان کا خالص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔  
وہ فرق جن کا ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات کے فرق کو ان بالکل  
استنباط ہوتا ہے مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم  
اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ فلاں دو چیزوں میں فرق

ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ  
اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں دو تجربات کے  
مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی  
تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات  
یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گزشتہ  
ہفتہ کو دھوپ میں جتنی جھک تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا  
تھا کہ آج تو دھوپ آنچھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق  
میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و  
دچونبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور  
اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت  
سے یہ وقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔ مثلاً لذات الآلام وغیرہ  
اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے  
الٹلافیہ کجے جائیں تصور لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المناک تصور ہوتا  
ہے اپنی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہومر کے  
ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب وآلام کی یاد مکن ہے باعث مسرت ہو اور اس  
بات میں ڈیٹی سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات  
نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

مرکب کے اجزائے اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب  
ترکیبی کا معلوم کرنا ارتسام کی اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اسکے  
اجزائے ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجزیہ نہ ہو چکا ہو۔

ایسے مجموعہ کے اجزائے ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں



اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چمپیریں ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں جلدیں چھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلد میں نہ چھپتی تو کیا ہم سختی اور چھتی کا فرق معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شے شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز بھی نہ ہو سکتا۔ اگر گرمی کا دار و مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام دیکھتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل ہمارے لیے ناممکن ہے۔ پروہ شکم کا انقباض پھیپھڑوں کا پھیلاؤ قبض مفصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج افعال اجتماع وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئیگی جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں مثلاً نفس کے تیزی دل کی دھڑکن، چہرہ کی تھماہٹ وغیرہ۔ یہ خارجی علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً دو اُٹا ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے خود مجھے اس کے متعلق وجود کے متعلق بہت ہی شک ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کسی طرح سے عمل کرے فرض کرو کہ ا۔ ب۔ ج۔ د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے ، اور اب اس کی تحلیل اب - ج - د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں ۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہو لے اور کیسی اور جبکہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو ، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو ، اور اس کو ب - ج - د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جسے و - د اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے ۔ باب ۱ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے اس تمثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے تو جب تحلیل کے لیے شرط ہے اور تمثال جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے ۔ پس نتیجہ یہ ہو کہ تمثال جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں متفرق ہو جاتا ہے باب ۱ میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے تھے

کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہوگی ۔ واسطیٹ شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی تمیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو ۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا مثلاً ہم کو یاد ہو گا کہ زاید سرتی پر ایک آواز موسیقی کی آواز میں صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے جب اس کو علیحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تمثیل اس سے پُر ہوتا ہے اور اسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے عناصر کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علیحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے ہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً آبِ جِ د میں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ا کی قوت ب ج د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک ہوتی رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً اس ص، اط ن ل اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے کے میسر اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو متفرع کہتے ہیں۔ کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شے کبھی ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شے کا

وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا معرض بن جاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے ذریعہ سے کسی شے کو جدا کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینیو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سرخ باہمی دانت کا گنبد نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لا کر ہٹا لیا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضار چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر غلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گنبد لایا جائے تو پہلے استحضار سے ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضار کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک سمجھ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

مشق سے قوت  
امتیاز بڑھ جاتی ہے

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا علی غرض دلیلت ہو تو اس سے اسکی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر بڑی ہو جاتی ہے۔ مشق

و محنت کا بھی امتیاز پروری اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی دلچسپی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ یہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ ”مشق انسان کو مکمل کر دیتی ہے“ لیکن عضلی کمالات کا اعضاء ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیر ڈھکیل نے نشانہ لگانے، رستے پر تاجپنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو حس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور خریدار اور اٹکنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی ٹڈیر کی بوتل کے بالائی نصف ذریعہ نصف کے ذالیقہ میں متمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجمین جو اندھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اس سے ایک بار مصافحہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جو لیا پریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجمین کی بہن تھی۔ ہار تفورڈ کے بیت المعذورین میں اس کے صد ہا معذوروں کے کیڑوں کو دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے ملحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجیہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہو کر لے ہیں۔ اور جس شے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گو یہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ کہہ ہی نہیں سکتے۔“

---

# باب ۱۶

## استلاف

تصورات کی ترتیب | امتیاز کے بعد استلاف کا نمبر ہے۔ ظاہر ہے کہ علم کی تمام تر ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفرد معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علیحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ پس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا راستہ صاف کر دیتا ہے جس طرح چلنے میں انسان کے دونوں پاؤں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں منسجوری ہوتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں مثالاً لمحوظات کے سلاسل کا تحلیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے تحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہم بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شے سے دوسری شے کی طرف گزرنا اور اس طرح سے گزرنا کہ اس تغیر سے

بادی النظر میں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے سوز و دل و مسمولی ہونے سے انکار نہ ہو سکے۔ چشمہ فکر کی یہ پر اسرار روانی قرہا قرہا سے ان لوگوں کی حیرت و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس ہر وقت موجود رہنے والے اسرار کی طرف منحطف ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہ فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ افکار جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے بھٹکتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہر جو دیت کی توجہ ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کس قسم کا تعلق مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو افکار کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا۔ ہر قابل اور اک تعقل کا خیال ہوتا ہے مثلاً ہر جو دیت مسلسل مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت منس و نزع جز و کل جو ہر عرض تعقل و تاخیر صغیر و کبیر زمیندار و مزارع آقا و نوکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہرست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر تو یہ نامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف اس قدر کہ ان علاقوں کو کم کر کے چند نمونوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً جیسے وہ ہیں جو بعض مصنف کلیات فہم کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شے سے اور اشتیاء کی طرف نہایت تیزی سے گزر جائینگے۔ اگر فکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین



اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہمارا یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علائق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول نہمیدہ راستہ سے جاتا ہے۔

### کیا اسکا تعین کسی قانون سے ہوتا ہے

لیکن فی الواقع کسی خاص راستہ کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم ا کے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلہ کے حل کے پیچھے ہم برسوں سرکھپاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کوہوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آ جاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ گیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف ہزار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطایل اوہام غیر معقول سفرو منات اور غیر مرئوہ طخیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعصبات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ بلایں ہمہ ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

### یہ قوانین رمانی ہیں

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکانیکی شرائط ہیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروضات کا مقابلہ و انتخاب کے لیے احضار ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علمائے نفسیات فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور تا کا میوں کی توجیہ کے لیے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عاداتی ایتلافات فکر کی ترتی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آسکتے جس ذریعے سے وہ ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سدراہ و منراہم ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے افکار کے تسلسل کی توجیہ کے لیے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علی پہلو کے مقابل آجاتا اور محقول و غیر مستقول دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ ایک شخص کے ذہن میں ۱ کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے لمحہ میں ۲ کا خیال آجاتا ہے وہ اب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

**اشیاء کا ایتلاف** خلط سے بچنے کے لیے اگر ہم صاف طور پر یہ کہیں تو کچھ نامناسب نہ ہو گا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک معمول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ایتلاف ہوتا ہے ہم ایتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ایتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جنہاں طرح سے مرتبط ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تدریج کن اشیاء کا خیال ہو گا۔

**اساسی اصول** | اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ ایتلاف کا

عصبی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو ہیج کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے ہیج کر چکتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو ہیج کرنے میں سرگرم کار ہو رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنی اس نتیجہ کو ایتلاف مقارنت ایتلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عاد کے ماتحت عمل کر جاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض فعل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد ماننے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی ہیج کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ ہیج ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو متہیج کرے۔ یہ ایک لٹیرھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کر دو کہ ہم کو اس وقت لڑ متہیج کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہیجان میں آئے یا ج اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہیجات ناقص و خفیفہ (یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہو گا۔ اگر مرتش قطعہ کے علاوہ کوئی اور قطعہ د حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ۱ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ متہیج ہوا تھا تو اب ج نہیں بلکہ ب متہیج ہو گا مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر تشر غشاغے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی گہمی و بیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہیجان کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ کر ارادہ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلاسل | اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکسی ہال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

تین جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا وارث ہوں، کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی اور غمک نہیں کہ زمانوں

ایک ترقی کنناں غایت پائی جاتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حافظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے نتیجہ نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر نتیجہ ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ ”کے“ کا ”یا“ کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے مابقی کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لیجاؤں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں نتیجہ ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک نتیجہ ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ یہ بیان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ میں نہیں بلکہ ”کا“ ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ نتیجہ نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ نتیجہ ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ ماقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دیکھتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کڑوڑ پتی بن جانے کی توقع ہو تو غالباً لفظ وارث پر اگر مصرعہ کے الفاظ کی راہ یہ بیان

میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص ایتلافات الفاظ کے مجموعی ایتلافات پر غالب آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی درس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں لٹ جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں سکی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے اور بھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس تمام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

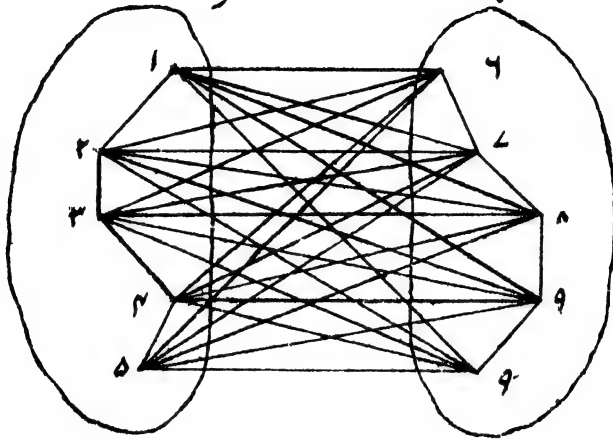
ایک باب اپنے ہمانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے (جو ایک گونہ کنہ ذہن بھی ہے) تعلیم طفلی یعنی کنڈرگارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میرے سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باب سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے چاقو نہیں بلکہ پینسل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جب پینسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیدیتا ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے نتیجے ہونے سے پہلے سحر بچتسلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تھ کہیں جا کر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

**اعادہ کمال** اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں تو قانون ایتلاف مرکب کا کمال عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یادداشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات ملکر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئیگا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں نتیجہ ہوئے تھے اور اس کام کا ہم نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہر ملی شب میں مکان پر واپس ہوتے وقت نتیجہ ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ۱ کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کا تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ نتیجہ ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵ میں خطوط ب کے اجزاء سے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل نتیجہ ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام اتیلاف کو ظاہر کرنے کے لیے سب سے پہلے ملٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس معنی کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حاصل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجزیہ مافی کے بڑے سلاسل کے کامل انفکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اند قوی حسی ارتسام ہو یا اہل دماغی قطعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہیجاناں کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ ”وارش“ میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

رجحانات کیونکر قائم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہنریاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشاغے ماضی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرف ذہن کے سامنے آئے



### شکل نمبر ۵

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھے لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ باتونی بڑھیاں وہ خشک اور بے خیال وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلہ بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعہ اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طرہی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے



جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیرٹس اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آسٹن کے ناول ایما میں مس مٹس کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔ مس مٹس نے کہا: ”تم نے کہاں سنا ہو گا۔ مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہو گا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے مسٹر کول کا خط نہیں پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے۔“ کیا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار ہی ہوئی تھی اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی جین راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں جین تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں؟ کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو نکالنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور جین نے کہا: ”تم کیوں جاتی ہو تمہیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔“ بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی۔ میں نے کہا: ”ادھو میری پیاری“ میں نے کہا اور بس اس وقت رقعہ پہنچا۔ کوئی مس ہائکس ہیں۔ بس میں اتنا جانتی ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہائکس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے مسٹر کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایک مس ہائکس۔“

اعادۂ ناقص یا جزوی اعادہ اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تفصیلات کی خود رواج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیاء میں بھی ہمارے

فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کو کتنا خیال آئیگا مساوی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و ایتلافات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزاء کو پہنچ کرے اس لیے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علیحدہ جائے گا۔ جس طرح اہل تجربہ حسی میں ہماری توجہ موجودہ ارتسامات میں سے بعض ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتسامات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں سگہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی لیں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور جگہ بیجا ناسات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پسندیش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میلان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنادیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر جھپیدہ اختصار میں دلچسپی  
 چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی موج  
 بھی طرزی نظری رہتی ہے۔ چنانچہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً مسلسل  
 لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا پاتے ہیں جن میں  
 زماں و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے  
 تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے  
 اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون  
 ہاگس کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اب سوچئے  
 میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹنڈر نوٹس کے  
 متعلق سینیٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیاں  
 کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی  
 تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں  
 کہ میں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیص کے بنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے  
 اس دکان سے خریدے تھے اسے سوئچی بمیت اور اسکے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے  
 اس سے امیرکن نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے  
 اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی  
 طور پر پیارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک دلچسپی  
 کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے  
 ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیاں کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا  
 سب سے دلچپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی  
 آواز میں جینا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس  
 سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوئی نہ ہوتی تو ممکن ہے  
 اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس  
 نے یہ مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے  
 اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بنوں کی طرف

خیال منتقل ہو اکیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف ہن ہی ایک ایسی چیز تھی جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ ہنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس شے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے ہن بنے ہوئے تھے۔ الخ۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی منتقل کو روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے یہ کیوں ہوا تو اس کو استحضارات کا ایک ایسا سلسلہ مل جائے گا جس کی ہر کڑی قربت و دلچسپی سے آپس میں گندھی ہوئی ہوگی۔ ایتلاف نظورات کا یہ معمولی عمل ہے جو عام اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط ایتلاف کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص اعادہ کہیں۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزاء کا تکرار ہوتا ہے) فرض کر دو کہ گزرنے والے خیال کا ایک حصہ اس قدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علاحدہ مولف قائم کر جاتا ہے جن کا آنے والے خیال میں غرض غالب ہوتا ہے۔ اب کیا ہم بنا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہاگسن کہتا ہے۔

گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا اجزاء معروضات کے ساتھ جمع ہونے کے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ پہلے جمع ہو چکے ہوں۔ مگر ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات ذہن میں آجائیں۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے۔ لیکن انہیں سے کس کا۔

مٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں۔

”اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بننا شروع ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جز کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے جواب تک شعور کے اندر ہے۔ یکے بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دلچسپی عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے اور ان کو توجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ دیتا ہے اور کل عمل کا لاقداد انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے ناقص میں تو یہ کل عمل کی کامل صحیح توجیہ ہے۔

ہاگس کا یہ بیان کہ دلچسپ جزو سے عادی (یعنی کثیر الوقوع) جزو کی طرف اخراج ہوتا ہے یقیناً ناقص ہے اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی تکرار اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا بیشتر تعلق رہتا ہے اور کثرت وقوع احیاء کے تین میں ایک قوی موثر کا کام کرتی ہے۔ اگر میں اچانک لفظ سولیو (نگلنا۔ اباہل) کہوں تو سننے والا اگر عادتاً علم الطیور سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس شخص پر زندہ کا خیال آئے گا۔ اگر علم عنفویات سے دلچسپی رکھتا ہے یا امراض حلق میں خصوصیت رکھتا ہے تو وہ بچکنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پہلوں کا تاجر یا عربی سیاح ہے تو اس کو کھجور کا خیال ہوگا اور اگر تاریخی مطالعہ کا اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سہ کا خیال پیدا ہوگا جس سے پہلے ق مریاب مر ہوگا۔ اگر میں کہوں بستر غسل صبح تو سننے والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادی ارکان ایتلانی کا خیال پیدا ہوگا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خودکشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے لیکن ایک لمحہ ہوا کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خودکشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی موت کی وجہ خودکشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب سے زیادہ عادی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

اور اس قدر مشہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی دوست سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ واقفا یاد آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر بے بسی جزئیات کا خیال بھی نہ ہو گا۔ اگر ٹمکپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ ثانی پڑھ رہے ہوں تو ہم ٹیٹ یا آیتھلو کے نہیں بلکہ رچرڈ ثانی کے مثالوں ذہن میں پھر جائیں گے ہتھیات یا خاص ریتے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی نرونی یا بلند پایہ ذکاوت و حسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے فنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے براہ کفایت ہو سکتا ہے جو بہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کا زمانہ قریب ہونا احیاء خیال کے اعلیٰ کا سب سے بڑا سبب ہے اعلیٰ تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قربت زمانی سے مگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سناٹے موت، کا ذکر آجائے گا تو یقیناً اس منظر کے مثالوں ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی ہیجانی کیفیت یا جذباتی شدت کی بناء پر آئندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثال کا کام دی جائیں جن سے ہمارا ذہن آئندہ ہر دیکھ پی کو تشبیہ دے مثلاً اگر جوانی میں کوئی شخص نپولین سے لاپے تو اب جب کبھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات ٹرائیوں سلطنتوں قسمت کے کا یا پلٹ یا جزیرہ کا ذکر ہو گا تو اس کو اس قابل یادگار ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر مستعلم کے سامنے ایسا ایک لفظ دانت آجائے اور اس کو کبھی دندان ساز کا تختہ مشق بننا پڑا ہو تو سو میں سے

پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان ساز کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا لیکن شاذ و بلبید ایتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھکتے۔

محاکات کی اصل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہمدردی حالت ذہنی کی باہم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو متعلقات تازہ ہوتے ہیں انھیں معروضات سے وہی متعلقات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعاً افسردہ خاطر ہوتے ہیں ان کے مثل کو طوفان تاریکی جنگ و با افلاس ہلاکت کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبعاً زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی مثالوں پر رقص کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے بخل و مردم آزادی کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور حیرات کے متعلق صرف پر جوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر جوش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوہلے کے ناول ”پاس جانا“ میں پایا جاتا ہے لیکن ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ سبھی مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس بے رحمی اور خوں ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو ایتھوس پارٹھیوس اور ایراس مرکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گزرنے والے خیالی کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہوا اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شاید و واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجودہ متلف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گزرنے والے معروض کا وہ متلف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہو گا۔ گو مسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صفحہ ۳۰۱ پر پھنٹہ کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دوکان سے بیٹوں ہی کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایٹلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ایٹلافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزاء میں سے کون سے جزو کا اعادہ ہو گا زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے فہم کے لئے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تشکیل نہیں کر سکتے۔



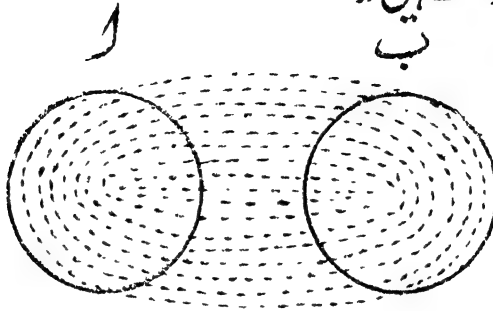
مداری اعداد یا جزوی یا مخلوط ایتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا ایتلاف بالمشابہت کہ گزر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے اور اس قدر عجیب رہتا ہے کہ بذات خود ایک متفرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے سرولیمٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لوانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمینی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ایتلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لوانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لوانڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے وجود نے سلسل تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ تو جرمی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے اور گزرنے والے مفروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی متفرون شے کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر اس طرح سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصول کے فنا ہو جاتے کے بعد بھی شعور میں باقی رہتا ہے جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا دماغی عمل جاری رہتا ہے، اب یہ حصہ اپنے گرد طریق مذکورہ پر اپنے متعلق جمع کر لیتا ہے اور اپنے نئے خیال اور پرانے خیال کے معروضوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا ایتلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہ خیالوں کا یہاں ایتلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا چھان نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے نیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں ہمارے ذہن میں ترتیب تقابل وغیرہ کا خیال ہو جس کی بنیاد پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

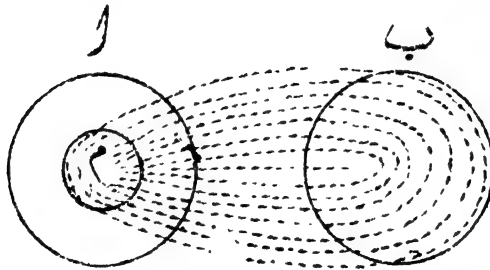
جب کوئی ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہہ کہتے ہیں (اگرچہ باقی اوصاف و کیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند گیس کے شرارے کے مشابہہ ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہہ ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین مشابہہ کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ تو چمک میں باہم مشابہہ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کے شرارے کسی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہہ نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی جزو مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف و مظہروں کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دونوں منظر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے اختلاف استحضارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائینوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی یک چرمی پوش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ موخر الذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہو جاتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے۔

جس سے انجنوں اور ریلوں اور اسٹاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



### شکل نمبر ۱

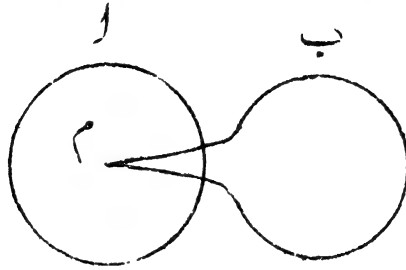
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے تدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۱ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۲ جزوی کو اور شکل نمبر ۳ مداری کو ۱ ہر حال میں گزرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ۱ کے تمام اجزاء مساوی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جب جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف ہر ۲ سے علاحدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایٹلاف مشابہت یا



### شکل نمبر ۲

اعادہ مداری میں ماقبل کے حصوں سے حصہ مر بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے متلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص باب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



### شکل نمبر ۱

اے ہایم کہ گزرنے والے خیال کا حرف ایک ذرہ سا جزو کیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے سرپرست راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ یہی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہم کم شعور مرکباتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلاسل فکر اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی

سلاسل تشل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادھے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تحصیل یا نخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے بدجز کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو یا تہ نقطہ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص  
 دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات  
 میں بھی خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی مرکزی دلچسپی  
 یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں جس سے اکثر تھنال مناسبت رکھتے ہیں  
 جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی  
 قطعہات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے ابتدائیات مخلوط  
 میں جن سے ہم نے ایک بحث کی ہے معروض کے ان حصوں کی دلچسپی  
 کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات تبدیل رہتے رہتے ہیں زیادہ  
 تر ان کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھتے ہیں جو ایک لمحہ  
 کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں  
 اور معروض ۲ ب ج ذہن میں پیدا ہو اور ب کے ۲ اور ج کی نسبت  
 ی کے ساتھ زیادہ ابتدائیات ہوں تو ب، معروض کا دلچسپ اور محرری  
 حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ متعلق پیدا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ  
 اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً  
 اس وجہ سے کہ ی اور ۲ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں  
 ہے اس لئے اس کا ۲ اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک تھے  
 عالم میں پیس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں  
 پیس کے ہوکل اور بھٹیلا خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔  
 مسائل لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ  
 شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شے کی ہم کو خوش  
 ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین مثالیں  
 کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے  
 اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال پیدا  
 ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی  
 فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت و تحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غایت بن جاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہر قسم کو حصول سے پہلے بہت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہم کو اس وقت بھی کوئی ممیزہ متشکل نہیں ہوتا جب کہ ہم اس کی نہایت زبردستی خواہش رکھتے ہیں۔

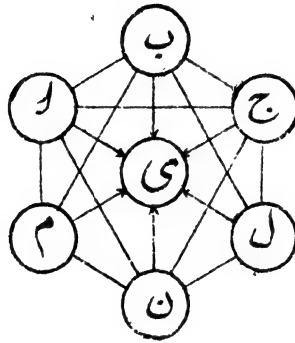
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی معمولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے یونہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جھٹ کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن اسے نقطہ کی طرف جس کے دھینے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح ہے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا خلا بن جاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجہ نہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے دماغی قطعہ واقعاً متہیج ہو جاتے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور سخت الشعوری طور پر متہیج ہوتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر دو جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دئے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے متعلق موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر موجود ہیں۔ لیکن خود خیال کا اعادہ کر دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار سائل کا مہیا بی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اب الفاظ زبان سے نکلتے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶۵) اب دیکھو کہ معمولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی

جستجو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہو گا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے حتیٰ ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل | بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض

چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آ جاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات ملکہ ایک ٹھوس شے نہیں بن جاتیں۔ کیوں کہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو ایسے ایسلافی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی تیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دیکھی نہیں ہوتی اور یہ شعور سے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے اینداز ہو جاتا ہے اور مجموعے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ایندازات ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم پکڑ لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو تباہی یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امداد کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں متلفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو ہنری انتظاری اور تحت الشعوری خلش پورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۶۱

اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے فرض کرو اس کا نام 'ی' ہے اور جو واقعات ابتداءً اس کے ساتھ متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام 'ب'، 'ج'، 'ل' اور 'ن' ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ 'ی' میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے لیکن جو 'ب'، 'ج' کے اعمال بتدریج



ل ص ر ن کی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے  
ی سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیر  
کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے نور ا ی کو پوری طرح سے بیدار  
کر دیتے ہیں۔

اب ایک ممیز غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے  
کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالائیں  
اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل  
کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف  
اس قدر رہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد  
کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو  
میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال لہرون کی سمجھو۔ ان کا ہیج  
جمع ہو کر ی کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا ہیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل  
کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ  
اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں  
جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے  
حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے  
علائق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہونی چاہئے یا معلول ہونا چاہئے  
اس میں کوئی کو صاف ہونا چاہئے یا یہ کسی غایت کے لئے وسیلہ ہونا  
چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے  
متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک کہ جو معروضات ہمارے سامنے  
آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ  
ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علائق ان کے مطابق ہیں جو ہمارے  
ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص  
اس امر سے واقف ہے کہ معروض اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی  
رہنا چاہئے جب ہی اسکے کہیں علائق اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔  
 اخباری مہموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے  
 متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو دماغی  
 قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ غور و خجود ہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔ لیکن  
 یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔  
 مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا میری اعراض کے  
 لئے چند ان ضروری نہیں۔ علمی و سائنسی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ  
 مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی غلت معلوم کرنا  
 چاہتا ہے یا ایک افتراضیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ  
 کو اپنے ذہن میں الثابت بنا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور  
 دوسرے کے بغیر سیرا مولف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں  
 کوئی عادت ہوتی ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی  
 پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی  
 مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا  
 جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور  
 یادداشت دونوں میں ایلافات کے جمع ہو جانے اور مہموں کی طریقوں  
 کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبتہ سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً  
 کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم دیدہ و دانستہ ایسے چند  
 واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونیکا  
 گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا  
 اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے  
 ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے  
 کہ یہ گزرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں جن سے ہم نے  
 اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا بتدریج خیال کریں  
 جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یا دکر نے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہم ٹکڑوں اور گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی ساجز و تواضع کے ساتھ اٹلا رکھتا ہو گا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن اس کی طرف منتقل کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز و کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع متلفات کے طریقہ کو ملے مرتب کیا ہے اور ان کا اختباری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔

طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے لیکن یہ طریقہ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی مطالعہ خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ قطعات بیشتر صحیح راستہ پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں امثلہ کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف اختلاف مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کر دے۔

مشابہت کوئی اساسی فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلاسل فکر کی بھی قانون نہیں ہے۔

معرض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معرض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شہر طپوری ہو جانی چاہیے۔ جو معرض مٹتا ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے جس کے بعض عناصر بذریعہ عادت نے معرض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ایتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔ معرضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجانے۔ عام مصنفین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معرضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معرضات کو ذہن کے سامنے لا سکتی ہو۔ یہ بات ہماری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبیعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و مظروف جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایتلاف کی تین قسموں کے مابین جو فرق ہے وہ کسی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا مٹا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزاء سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عامل حصہ کے ساتھ امتیج ہوئے تھے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا نئی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اسی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بناء پر بعض دماغوں میں غل جھوٹے چھوٹے نقطوں میں محدود ہو کر رہتا ہے اور بعض میں یہ نہایت المذنبان کے ساتھ اس کے وسیع قطعہ کو پڑھ کر رہتا ہے یہ مختلف حالات کوئی نہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طبایع آدمی کو معمولی ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر جمع کرنا ہو گا۔ مجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہو گا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہو کر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضویات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن کبھی آئے بھی نہیں جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس تکمیل سے پہنچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو محض تشبیہاً ہم نے دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ باین ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضویات پر مبنی ہے ایک قطعی و محکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال، ہوتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہو گا۔ اور یہ جلد اخراج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی جس سے کہ ہم نزدیک ترین انسان کے مشابہ ایٹلاف کے تلوں کی ایک پوری میکینیکل شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعہ سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ تسلسل نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تنوع اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ چلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں ہیں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تنوع بہ نکلتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کھیں نہیں۔

توجہ مشق اور ارادہ کے اثرات باقی رہا ہے ہیں یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکر اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے متعلقات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکینیکل نفسیات کے مخالف ایٹلاف سے بحث کرتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا ملجی و مادی بنا سکتے ہیں تو اب وہ بھی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور قیمتی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً یا یہ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ عقلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۳ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایٹلافی مشینری ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سیکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے  
 کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ابتدائیات کو متعین کرتا ہے۔  
 جو تاکید ہی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان  
 کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

---

# باب

## حادثہ زمانی

محسوس حال میں | ذرا دیر کیلئے وقت کے موجودہ لمحہ کو روکنے کی نہیں بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قفسہ ہی

میں سے کاغذ ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر (جسکا مضمون اس نے یہ صرعہ نقل کیا ہے) کہتا ہے جس لمحہ میں وہ مجھ سے اسکا ذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہوتا ہے۔

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصویری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقعاً وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہو سکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور نمائشی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زمین کی سی ہے



جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عادت کے اجزاء کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرتے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو یہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دواں سرے اس وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ شروع ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب شے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابتداء انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکند بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا شعور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی شے بن جاتا ہے۔ ایک گھنٹہ کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا محدود مرتبہ اب اب اب اب گنا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزاء کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزاء میں امتیاز ہو سکے (ان اختبارات سے معلوم ہوا جو ونٹ کے دارالاختیار میں ایک دوسری غرض سے کیے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکند ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں  $\frac{1}{5}$  سکند ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کہ ایک سفر نے دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے  $\frac{1}{10}$  سکنڈ کے وقفہ سے پیدا کئے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خالی زمانہ کا ہم کو کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے کبھی احساس نہیں کے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی ہوتا۔

روانی سننے اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہماری ذہنی نظر کے سامنے پھیل چل رہی ہیں۔ آیا یہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہوا جیسا کہ یہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت بھیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ قریب حواس ہے تو سفایہ یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے بر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے تاثر اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسام سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جاری رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جلوں کے ٹکڑے تشریل میں گزرتے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقعہ ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ نغظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزون کی احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقف تغیر ایسی منظر ہے جس پر ہمارا روانی زمانہ کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات و وقف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہیئے۔

**طویل مدتوں کا فہم** خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافہ خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے)

ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلہ کے مرتب کرنے کو زمانہ کی مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدبیر کی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے جس قدر کہ کوئی اور شے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام ضرب میں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے اگسن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ بیانہ کے ہے اور ادراک بمنزلہ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضرب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دلوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا تقطیل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیالی یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثیل کا ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آ جائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہو گا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو دیکھتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے اندازے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر سا معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ بر خلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر اشیاء واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں خلا یک رنگی اور معمولی حالات و واقعات اس کو سکڑ دیتے ہیں۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹہ بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ پورے آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ یہ اس کے اپنے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے ارتساعات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہینہ معدومات کی کوئی بڑی تعداد حافظے میں نہیں رہ جاتی۔

اب تک زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی

اب زمانہ حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی چہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تشفی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ آ کر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور اپنی توجہ سے اس کے صدا ہاتھ کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہیجان تجربہ ہو۔ واکمین کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانہ ماضی کا احساس جب ہم اپنے زمانہ شعور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی سہل ہے۔ ہمارے داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

ایک موجود احساس ہوتا ہے

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے وضاحت سا ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقوف کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علائق کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظروف کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تیز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تیز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کیمرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے ادراک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں بشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہو گیا، اب بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان رنقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرا ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکند کے احساس تک محدود ہوگی۔ آئندہ باب میں حاسہ زمانی کو ایک معروض و مسلم شے مانکر ہم محاکاتی حافظہ اور گذشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔



# باب ۱۸

## حافظہ

**مظہر حافظہ کی حافطہ** اصل جس کو حافظہ ثنائی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی تحلیل۔ کسی گوشہ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال نہ کر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجسس نہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی مثال یا نقل کا احیاء ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے مثال کے احیاء ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا احیاء اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض فنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجھا تھا اور قبل اس کے یہ ہر گز کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنا لہ سے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پر نالہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پر نالہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پر نالہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے نکل تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پر نالہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پر نالہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے کہ گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواثر حافظہ کا مسئلہ نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے اور اگر موجودہ مثال گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی مثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک شے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجودہ لمحہ سے بہ مشکل چند سیکنڈ قبل تک لیجاتا ہے۔ بے حد تاریکوں کا ادراک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا سہ ماہی یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے۔ جو ان میں واقع ہوتے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت دیگانگی ہونی چاہیئے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معروض حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک و اعادہ اگر مظہر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کمال غل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔  
(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یا دمحا کات و اعادہ

مسک و اعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ جس طرح سے ایٹلات تصورات میں کرتا ہے۔

ایٹلاف سے اعادہ ایٹلاف ایک عرصہ سے احیا و اعادہ کی توجیہ ایٹلاف کی توجیہ ہوتی ہے سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے

اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (دہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ ”سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد دلادیتا ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام مجھ کو یاد نہیں اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلد ہی جلد ہی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایٹلاف ہوگا میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا

تھا یا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایٹلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آ جائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو میں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا یقین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آ جائے گا) کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں (بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شے یاد آ جاتی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایٹلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑتے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آ جائے گا جن کے مابین ایٹلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

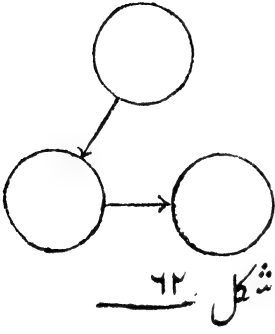
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شے کے لئے

تہ بالا کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو الٹے پلٹے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے مطلقات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میٹھری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایٹلات کی میٹھری ہوتی ہے اور ایٹلات کی میٹھری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی اور اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہو جانے کی قوت بھی توجیہ ہوتی ہے۔ اس کے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی

نہیں ساسک کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربہ سابقہ مطلقات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یاد دلاتا ہے کہ یہ واقعاً ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آ جاتا ہے تو احیا اشارہ کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو احیا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کو) وہ یہی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایٹلات ہوتا ہے جب یہ راستے ختم ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔



فرض کرو کہ ان گزشتہ واقعہ ہے۔  
اس کے سوتلفات ہیں اور ہم کوئی  
موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور  
پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا  
ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے  
خیال میں جو عصبی مرکز سرگرم عمل  
ہوں گے ان کے نام بالترتیب  
ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا

وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا  
جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس "حافظہ میں واقعہ ن کا مسک"  
اور ان راستوں میں دماغ کا مہیج ہونا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی  
شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے  
کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو  
یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریٹوں کے باریک ترین  
حصوں میں ہونا ایک طبیعی منظر اور عضو یا تی خصوصیت ہے اس کے برعکس  
اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور  
ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے۔ ذہنی پہلو  
گزشتہ واقعہ کا شعوری استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا  
پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افتراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے  
کچھ تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے مہیج  
ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے مہیج ہوتے ہیں وہ جزاً ایک  
دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا  
بغیر کسی سوتلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی بلکہ اس

اگر کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی مولف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنے کی شکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی مثال باقی رہتی ہے اور ایسے مولفات کو یاد دلاتی ہے جو بدستج ممیز ہونے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بن طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداء مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے نہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے ہاں یاد آگیا یہ فراٹیکلیکو کی ایک تصویر کی شکل ہے جو فلارینس کی ایکڈمی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جو وہی ایکڈمی کی مثال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آ جاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آ جاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرطیں

جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے اب

خطاب ج ایسا راستہ ہے جو ان مولفات کو منہج کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ مثال محض سے

کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر ملنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضو یا قی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تسک یا عضویاتی مسک کہتے ہیں قوت سبک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ



اختلاف ہوتا ہے بعض ہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو  
 کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو ان کے صفحہ ذہن پر سے  
 محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر  
 تو ہوتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر  
 مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ  
 کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں گن گھسیٹا پڑتا  
 ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ  
 کسی خاص کوشش کے بغیر تاریخیں پتے کہانیاں کب شب نظم اعتبارات  
 اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ  
 ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی غیر  
 معمولی حسیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ  
 بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی  
 مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل  
 نہیں کی علی اور فطری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی  
 معلومات جمع رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے حالانکہ  
 اس کے معاملہ اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں  
 صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں  
 اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔  
 خواہ شارلین ویلوتھر ہو یا تینیز ووالٹر اسکات ان سب کا خالص عنصر  
 مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں  
 ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے  
 لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ  
 اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا ہی آتا ہے جب  
 ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ ملتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ نئے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درہم و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھنے کم ہیں اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہیں کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں دماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پائیدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی جدیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیرفانی اپنے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کر کے کا حال کہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے نکل جکتے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو بڑھانا ضروری ہے اب ان کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے یہ حیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ اتلاف رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر متلف اس کے لئے بمنزلہ کاٹے کے بن جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے چمچے ڈوب جائے تو باہر نکالا جاسکتا ہے متلفات ملکہ تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کاران یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ مختلف و متعدد اتلافات قائم کئے جائیں لیکن اس کے ساتھ ہی اتلاف قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے مختصر یہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکے کیساں میں تو انہیں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا اور انہیں باہم تعلقات کا جال پھیلا دے گا اس کا حافظہ عمدہ ہو گا اسکی مثالیں ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کلنڈر السابق میں تو غبی رہتا ہے لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھیلاریوں کا حال سن سکتے ہو کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس کو یہ باقی رہیتے ہیں اسی طرح سے سوداگر قیمتیں سیاسی آدمی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح دبط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ توجہ ہو جائے گی ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہو گا یہ امر اس واقعہ کے منافی نہیں ہے کہ عضویاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقا ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو جو متعلق ہو گا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ بچھا رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف نہ تو وہ توجہ کر سکتا ہو اور اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علم اور تحقیق سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند گھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اس طرح سے چند گھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایتملاقات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جائے مختلف مقامات پر نظر سے گزرتے ہیں مختلف علاقوں میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایتملاف ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا تو ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارت علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہئے اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا پڑا ہے کہ اس سے حصولِ علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کی قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا۔

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ جو چیزیں یاد کر نی مقصود ہوتی ہیں ان کے، مولفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔ کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو یا فی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کے حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت سکمان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے بس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو بھی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزش و باغ کی عام حالت اور اس کے تعدیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کی جائے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا بی طرح یاد کرنا آسان ہو جاتا ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسے سنی یہ ہونگے کہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ غلط

حافظہ دماغی راستوں پر بنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ برج کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبت آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوئی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوئی ہوگی یعنی اس میں بچی زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر کر کے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علامہ ازیں اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال مبروک کی کتاب ”حافظہ کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسلک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوت حافظہ کو ورزش کرتا ہے یعنی کوہڑا ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہوا اگر سے اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو لکھ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور تیسری تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرادے جاتے ہیں ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیکار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڑے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہو گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہو گا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دوچار تعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکانیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکانیکی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تختہ سیاہ کے

ذریعہ سے جو پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ یا ہر واسطوں یعنی آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مرسوم ہوتا ہے یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکائیکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کی اصطفا و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں میں مضبوط کر لیا جائے۔ علوم میں اس طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافظوں کے نام سے ایجاد ہوا ہو ان سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکائیکی طریق پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں منتقل طور پر مضبوط ہے گا اب جس شے کو یاد کرنا ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تشبیل کے ذریعہ سے ایٹلاف پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے مدد و معاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسہ و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ و حروف قائم کر لئے جاتے ہیں جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حرف ظاہر کرتے ہیں پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک یا کئی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شے کا پتہ چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔ لاشی کا جدید طریقہ بہت کم میکائیکی ہے اور اس کے مطابق جس شے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا ہے اس کو اس طرح سے ایٹلافات میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے یاد دلانے میں معین ہوتے ہیں۔



## شناخت

اگر کوئی منظر اکثر مگر بہ تنوع سیاق نظر کے سامنے آتا رہتا ہو تو کو اس کی تشال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص موتلفات اور خاص تالیف وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے موتلفات اس قدر گڈ ہوتے ہیں کہ کچھ ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب موتلفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس شے کو دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آ گیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ کمزور دماغی تہیات اس طرح شعور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ ہماری زبان پر آکر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے موتلفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آکر رہ جاتے ہیں ایک عجیب و غریب تجربہ جو ہر شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انہیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر ولین اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر مربوط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زیر دستی عقدہ بنادیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حافظہ کی ایک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتداء شعور میں پوری طرح پر نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گزشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی سے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈرس جو ایک منجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو نہی ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فرانی جانی رہتی ہے۔

### فراموشی

ذہن کے عملی سود مندی میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم ابتدائے ذیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جتنی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گزشتہ مدت کی محاسبات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گزرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے خیال میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوتے ہیں یادداشت میں اگر حذف ہو جاتے ہیں۔ مٹہر بٹ کہتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہیے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو تھوڑی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تسرستی کی دلیل ہوتی ہے۔

امراضی حالتیں | بالعموم ہپناٹزم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آ جاتی ہیں ایسا ہی

”دو گونہ شخصیت“ کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حیثیت میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض خاصے ایک حالت میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حیثیت کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد بیکار ہوتا ہے۔ موسیو بیرر جینیٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حسی کے عود کر آنے کے بعد یاد آ جاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمبی حسی کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنبیوں پنسلوں وغیرہ کے چھو نے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیاء وہ حرکات ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حیثیت درست ہو جاتی ہے تو انہیں گزشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیز اس دن انہوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ حالات دیگر یہ ہیں یاد نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

# باب ۱۹

## تمثل

تمثل کسکو کہتے ہیں | حس ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے

متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی مہیج کے رفع ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز کا تمثل نہیں کرایا جاسکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری تمثالات آسکتی ہیں۔ لاک کے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ”ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں گھڑ سکتا۔“ ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ منجملہ یا تمثل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حسوں کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثل

محاکماتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو انشراح کہتے ہیں۔ جہان کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا نفعین ہو جائے تو احیا کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں تشل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تشل میں فرق ہوتا ہے۔ گزشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و بریکے یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزاویہ غیر مساوی الزاویہ بریکے کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہو گا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صیرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تشل ہے کلی دعاوی قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مگر مقور ہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ متشکل نہیں بلکہ مشکلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہیے۔

سٹرکیلٹن نے مشالہ میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیے کہ بیانی نفیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی جو مثال ان کے ذہن میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری مثال قائم کرنے کی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث سٹرکیلٹن کی کتابت بت تحقیقات متعلقہ قوت انسانی" میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفیات کے طالبعلموں سے ان کے بصری متشکل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا سٹرکیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا متشکل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب مسیحی نظر کسی شے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے مثلاً اگر مجھے پھولوں سے بھری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا ہو تو میں اس کی پوری طرح سے تصویر آمارکتا ہوں۔  
 ہر شے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے مثالوں  
 کی وسعت میں بہت کم تحدید ہے۔ میں کمرے کے چاروں خستہ دیکھ  
 سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی  
 چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی  
 پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار  
 کرنے کے لئے کہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر  
 مجھ کو حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ  
 صفحات کی مثالیں دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دہرائوں  
 مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھ کر  
 سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ مثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے  
 کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔  
 جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ  
 اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن  
 اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور مثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی  
 قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش  
 کرتا ہوں۔

”میں صفحہ کی ذہنی مثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا  
 ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک  
 سے میں پوری سطر پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سیدھی سطر میں سیدھے  
 ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے  
 ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے مثلاً“

Etant fait.....  
 Tons.....  
 A des.....  
 Que fît.....  
 Ceres.....  
 Avec.....  
 Un fleur.....  
 Comme.....

(La Fontaine 8 IV)

باقص تشل والا کتاب ہے

”اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ممیز تمثالات کے سلسل کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے خفی ترین ارتسامات کا گہرے گہرے میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ممیز تمثال پیدا نہیں کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندمیر اساتے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے مبہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آرہی ہے۔ اصل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور



اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں

جس شخص کا بصری تمثیل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری مثالوں سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ بصری مثالوں سے رکھتے ہی نہیں جاملے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی مثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی مثالوں ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت پینرائڈوں کے لفظوں کی بناء پر ہر انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور ذہنی لفظی یا دیوانہوں سے کرنا تو پھر عملی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی عمدہ مواد ہیں جیسی کہ بصری مثالوں بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ تمثیلی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علامتہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہو گا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیا بہت سرعت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی حسوں کی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جزو کا اس قدر سرعت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری مثال قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مسٹر گیلن نے رائل سوسائٹی کے اراکین کے اندر پایا تھا۔

آوازوں کے مثال | ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو سمی

تمثالات میں مصروف فکر ہوتے ہیں ان کو میٹرگیٹن سماعتی کہتے ہیں۔ میونیٹ  
 کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصراتی تمثیل والے لوگوں سے کم ہوتے  
 ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آواز کے ذریعے اسے  
 تمثیل کرتے ہیں۔ مسبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے  
 ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے کی  
 کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور  
 کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے نام  
 کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے  
 ذہن میں خیال نہیں آتا تمثیل بھی سماعتی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لی گو دی سکریٹ  
 سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں  
 لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی  
 آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر  
 تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع  
 ہوں اور تم ناظر ہو۔ اسکرائب نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں  
 یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا  
 ہوں۔ میں تماشا گاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی  
 جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصراتی  
 کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً  
 موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مسر دی آف پیٹائن جیل کو ڈہرا دیا تھا۔  
 بی تھوان اگرچہ بہر ا تھا لیکن اپنی طویل راگنیاں تصنیف کر کے دل ہی دل میں  
 ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصراتی کی طرح سے سماعتی قسم کے  
 آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی  
 تمثیل باطل ہو جائے تو وہ بالکل لاچار ہو جاتا ہے اور اس کا حافظہ  
 بالکل ہی جواب دیدیتا ہے۔

پر و فیئر اسٹرکساکن وائنا غالباً عضلاتی تمثیل کہتے ہیں  
 عضلی حسوں کے تمثال

یا کم از کم ان میں تمثیل کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔  
 انھوں نے خود اپنی حالت کی انہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔  
 اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ  
 مفہیم قسم کے عضلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے  
 ان حصوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے  
 یا اس کے دیکھنے میں ہوتے ہیں مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصور کرتے  
 وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پیر و فیصل صاحب تمثال  
 کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں  
 خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس ہمدردانہ احساس کو  
 دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں  
 تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں  
 نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم  
 ہوتا ہے۔ متعادہ شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی  
 ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ “  
 جب میں اپنے اختیاری کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ  
 ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل جبرف الفاظ کا اعادہ کرتا  
 ہوں جن کا میں نے مشاہدہ کئے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ  
 ایتلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر  
 اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے  
 لباس میں منتقل کر دیتا ہوں۔

اگر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تمثیل کس  
 واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے  
 جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس  
 وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا و شوار سے کہ آیا سمعی  
 مثال زیادہ ہوتی ہیں یا حرکی جن کا تعلق اعضائے تکلم سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹر کر صاحب تجویز کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ”اپنے منہ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سفتی یا سخی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات دانت دانت کیا اس حالت میں تمہاری تمثال واضح ہے، اکثر لوگوں کے ذہن میں تمثال ابتداً موٹی سی ہو گئی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کر کے ادا کیا جاتا۔ اکثر لوگ منہ کھولو لکر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے۔ بعض چند بار کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اختیار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا لفظی تمثال ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے اصلی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ دراصل دہی ہوئی حرکات تکلم ہماری یادداشت عقل اطہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں جن اشخاص کا بصری تمثال کمزور ہوتا ہے ان کی تمثال تلفظ درحقیقت لفظی خیال کا مکمل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹر کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعتی تمثال داخل نہیں ہوتی

**تمثالات لمس** یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح لمسی تمثالات اس وقت محسوس ہوتے ہیں۔ جب ہم خود کسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر در دناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فح ہونا یا پھر دیر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔

ہر حیا اچھ میر کہتے ہیں کہ ”ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

لہ اصل میں انگریزی مثال دی گئی ہے میں نے اس کو اردو کی مثال سے بدل دیا ہے۔ مترجم

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لورا برجمین) کا تمثیل ظاہر ہے کہ لمسی اور حرکی مواد تک محدود ہو گا۔ تمام نابینا لمسی اور عضلی تمثیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فرینز نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مربع اور دائرہ کا تصور نہیں قائم کر سکا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقف چھوتا ہوں۔

**امراضی اختلافات** | گزشتہ چند سال میں افیزیا یا فتور گویائی کا جو مطالعہ کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثل کے احتمال میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادت بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں تلفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ اختلافات ٹمر کاٹ کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جاتے ہیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ ٹمر کاٹ نے ۱۸۸۳ء میں شائع کیا تھا۔ مریش ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصارت واقع ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بصری تمثالات زائل ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشتر حصہ رخت ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ملا دانش کا مشہور عالم عضویات۔

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حلقہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ”ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکثر آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثارِ مکانات اور کلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں نہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ ا کو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتا۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر تنگناطش شروع کر دیتا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ ”میرے بوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جس طرح کہ اس کے چہرہ اور اس کے خط وخال کا تصور نہیں کر سکتا یہی بصری ذہن نشی ان شیاؤں پر بھی طاری ہے جو اس کے بچپن کے زمانہ سے متعلق تھیں وہ اپنے والدین کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے۔ اس میں اس بصری تمثالات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب بھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح لوٹنا پلٹنا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلید کے عرصہ چند ابتدائی اشعار زربانی یاد ہیں اور باقی ہومر درجل اور ہوراس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کرنے کے وقت اعدا کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا  
اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات  
سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہے  
لیکن کوشش کے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے  
وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل  
ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً چند فقرات  
کو تو ان کا چند بار بار واز بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان اچھی طرح  
سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت  
کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ  
احساس اس کو پہلے کبھی نہ ہو کر تھا۔

اس قسم کے آدمی کی اگر سمعی تمثالات اچانک باطل ہو جائیں تو  
اس کو اتنی دقت ہرگز محسوس نہ ہو۔

عصبی عمل میں اکثر طبی مصنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر

دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں  
عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی  
کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ ہمارے ذہنی تمثالات استلاف کی بناء پر  
پیدا ہوئے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن  
منتقل ہوتا ہے۔ ایٹلاف بالیقین ان تموجات کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔  
جو ایک قشری مرکز سے دوسرے قشری مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو  
صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون قشر کے تموجات  
خلایا میں اتنا قوی دھماکہ پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے تموجات  
پیدا کرتے ہیں اس سے حس و تمثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی  
اور مختلف مرکروں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ کیونکہ  
دھماکہ کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھماکہ کی کمزوری کے ساتھ خفت اور خارجی بے حقیقی کا تعلق ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور تشل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ مل سکتی ہے کہ ان کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ شے درحقیقت موجود ہے محض ان موجات سے پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گرد و پیش کے حصوں کے موجات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصویری اعمال سے خواہ وہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منسٹر برگ صحیح کہتے ہیں کہ اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہم میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ سکتے۔

بعض اوقات (اگرچہ بہت نادر) محض اندرونی قشر کے موجات سے شدید قسیم کا دھماکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت میں حس اور تشل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں حس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ بس اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے تو ہمارا تشل آواز اور تال دوونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی اس طرح اگر دور سے بجے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو ایسا ہی شک سا رہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آرہی ہے یا ہمس آواز کا محض تشل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ انہ کے آخر تک



پہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوئے نہیں۔ سننے والا اپنے متثل میں ایسی آواز متا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اور ہام خواہ سماعت کے ہوں یا بصارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ چندر مشاہدین (ہرجی ایچ میر ایم سی ایچ فیروی پروفیسر اسکاٹ اور مسٹر ٹی سی اسمتھ جو میرے ایک شاگرد ہیں) نے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے متثل کر رہے تھے منفی تمثالات مابعد کو محسوس کیا ہے اس سے کیا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شبکیہ اس فعل سے مقامی طور پر در ماندہ ہو جاتی ہے۔

# باب ۲۰

## ادراک

### ادراک اور حس

صفحہ ۱۵ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا امتزاج ہے جو سن شعور میں کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتا جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انہیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات ماضی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور حس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس سے کا ہوتا ہے جس میں صفت حسی موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاس کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی نسبتاً بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتاً خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

کل شعور انتقالی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف انقلابات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب تیلاف کی نفسیاتی مشینری کے نتائج ہوتے ہیں۔ ایلیائی اعمال نسبتہ قریبی شعور میں کم اور نسبتہ بعیدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاکاتی دماغی اعمال بلکہ ہمارے اور اکات کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقرون جزئی و مادی شے ایسے حسی اوصاف کا مجمع ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتہ زیادہ مستقل و دیکھ یا عملی طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں شکل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتہ غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز کہتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا گھوڑی جا رہی ہے لیکن گھوڑا گھوڑی کی آواز تو گھوڑا گھوڑی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اصل گھوڑا گھوڑی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو آواز میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ ایسی طرح سے جب ایک بادی رنک کی بصری تصویر میرے سامنے آجانی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی متغیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی شے نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے یہ میز کی تین پہلوؤں کی بکری ہوگی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر پکڑا ہوا دراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے پچھلے کونوں اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھنے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مرجحین وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔

ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوتی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ چل سہل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی محاکاتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک سے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری ادراکی میز بنی ہے مجھے باصرہ اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن سیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔  
 ذہن کی ادراکی حالت  
 ایک مرکب حالت  
 نہیں ہوتی۔

ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ کچھ حسی اور کچھ فطری تو جات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ تو جات اس حالت میں فطری طور پر پیدا کرتے جب اور تو جات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہونے بسا اوقات ہم شعور کی اول الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے مابین براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حسی ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر ہو جاتی ہے مذکورہ فریبی فقرہ کو

Pas de lieu Rhone

que nous

لوں کو

اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ

Paddle your own canoe

کی آوازوں کے مطابق معلوم نہ ہوں گی۔ جوں ہی انگریزی ایٹلا فٹ پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت وہ سموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایٹلا فی انکاسات چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محض سمعی

حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں عموماً تھوڑی دیر بعد ان کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس کے تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو غیر زبانوں کی طرح نہیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی اب ہمس کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فرامیسی کہتے ہیں کہ انگریزی ہمس کو کتوں کی کائیں کائیں معلوم ہوتی ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر وہی زبان کی آواز کے متعلق غبی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفٹی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا غالباً یہی وجہ ہو گی کہ اگر ہم کسی چمپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ لفظ بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے متعلم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لیکے امتحان کر لے۔ اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس مہنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آنکھ کی طرح سے جسمیں بصارت نہیں ہوتی گھورتا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم تو موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی حسی عریانی کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف کبھی اس طرح سے توجہ نہیں کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادتاً اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور لفظوں کی طرف گزر جاتے تھے مختصر یہ کہ ہم اس کو متکلفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

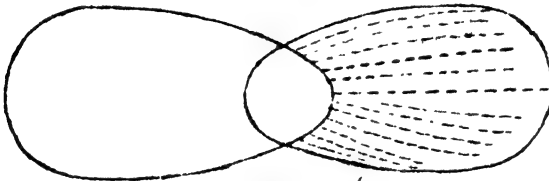
ایک اور مشہور تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو الٹا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل گمراہ ہو جاتا ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی و صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ محاسناتی اور ایتلافی اعمال بہت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی تصویر کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں معنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور اگر کسی خالص حسی موزونی توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں جو پشت پر کھڑا ہم سے باتیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہو گا۔ اس صورت میں اس کا سچلا ہونٹ ہماری شبکیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لیگا اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حرکت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب و غریب اس لئے معلوم ہو گی کیونکہ اس وقت ایتلافی اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عریان حس ہو گی۔ پس ایک بار ہم کو پھر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک حالت نہیں کہا جاسکتا۔

ادراک متضامین اور اغلب | ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایتلاف کے قدیم راستے پر چیزوں کا ہوتا ہے

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منعکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی اتیلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیاء کے ساتھ اتیلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ بھی پہچان ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکے گا کہ یہ ادراک غالباً فلاں شے کا ہے اسی شے کا جس سے کہ ہم کو زیادہ ترجیح ہوتی ہوگی۔

ان مبہم حالتوں میں یہ امر خالی از دہش نہیں کہ ادراک بیکار و لا حاصل بہت ہی کم ہوتا ہے کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہو ضرور ہوتا ہے۔ موقوفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک مشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور مزید متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور کھیر مٹی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ کا فعل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ افیز یا ایند میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور مشکوکہ کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان کے مہل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اورنگ زیب کی جگہ اورنگ آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جلوئی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی جملے نکل جائیں لیکن

یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے ایفنا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح نفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایٹلافنی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کبھی ایک ساتھ مہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں سب ایک ساتھ مہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً غنا صر کا ایک چھوٹا مجموعہ ”یہ“ دو نظموں ا و ب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ اسے منسلک ہو گا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”یہ“ اسے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا نفوق ب کے موافق توازن کے متقلب کر دینے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تموج پہلے تو اس نقطہ میں سے گزرے گا



شکل ۶۳

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امید اور بھی منقطع ہوتی جائے گی۔ اس صورت میں ا و ب کے ساتھ جو خیالات متلازم ہوں گے ان کے مسود ضات ہوں گے تو علمیہ علمیہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر ”یہ“ چھوٹا ہو گا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین



حسین ممیز و متعین اشیاء کے اور اک کا باعث ہو سکتی ہیں اگر یہ اس ان کے  
حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔

دھوکے۔ اب نظر اختصار شکل نمبر ۶۳ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں  
اوپر دماغی اعمال کے لئے انہیں بلکہ معدود ضوں کے

لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ اب اسے معدود ض ہیں  
جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے ”ویہ“ کہا تھا۔ لیکن اس

وقت ب نہیں بلکہ اب اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر  
”یہ“ سے ب کی طرف نہیں بلکہ ا کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا

لیکن اگر اس کے برعکس ”ویہ“ سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک  
غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن

عمل بہر حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ  
استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات ”ویہ“ اگر بذات خود محسوس ہوتا تو اس

میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت  
کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے

لمسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے لمسی تجربات سے  
غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتیا بہ اس قدر

شدید کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں  
بلکہ مغالطہ عقل ہے جو معطیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور  
کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیئے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔

غلط معدود ض اور اک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ  
(۱) اگرچہ اس وقت پر یہ حقیقی علت نہیں ہے بایں ہمہ ”یہ“ کی عادت

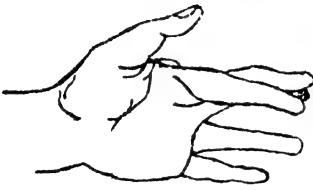
کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ  
(۲) کہ ذہن غلط معنی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

اس وجہ سے ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صرف بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو آڑا کر دو اور ان کے درمیان مٹیا قلم یا اور

کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنی معلوم ہوگی۔ پروفیسر کرم رابرٹسن نے اس دھوکے کی نہایت وضاحت کے ساتھ تحلیل کی ہے۔



شکل ۶۲

وہ کہتے ہیں کہ اگر تھے کو پہلے شہادت کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی ہمس

اوپر معلوم ہوگا حالانکہ وہ نیچے

ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ حقیقت اونچی ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں دونوں انگلیوں کا کسی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو سے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے (یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے)۔ دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کم ہم بصری حسوں کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجیحاً کر لیتے ہیں اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال ہے۔ آنکھیں ایک تصویر کو کھڑے کھڑے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں ٹھوڑی

مختلف ہوتی ہیں۔ جو دہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا دامنے سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح سے پڑتی ہیں تو انہیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس برزو عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کیونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہٹ سٹون کے آلہ غلط نام سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دوسری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو مجسم شے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہوتی لیکن اس کے خلافت ادراک نہیں ہوتا پس ادراک عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و مشکل طریق پر رد عمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً غلط نام سے انسانی چہرہ بھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہروں اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے اسی وجہ سے چہرہ کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفعتی کے اندر کی طرف کے رنگین رخ کا محذب کے بجائے مقرر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔ جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجیب و غریب دھوکے ہوتے ہیں۔ صفحہ ۷۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی شبیہ شکبیہ پر سے گزر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو شبلی حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں۔ ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیر آگئی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے شبکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل منظر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۂ کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جمادیں تو یہ ایسی حالت ختم ہو جائے گی۔

ایک دھوکہ مخالفت قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے مردہ شخص جسکو ریل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہوگا۔ مادہ یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا کل خستہ نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی گھڑ کی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو گھڑ کی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک گھڑ کی ہے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ ساحت نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے گھڑ کی سمیت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی اگر گھڑ کی کو ڈھانپ لیتی ہے اور شعوری دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر گھڑ کیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آ جائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً زائل ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی جس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے ہیلیم ہوٹن نے توہم کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداً ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ سمجھنے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی مثال کی قامت متعین ہو تو جقدر شے قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے اس قامت کی شبکی مثال کے ساتھ ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

آنکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی مثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔  
دوسری قسم کے اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پیچھے رہ جاتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی

ہے تو اس کی مثال بلکہ فیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی سڑنگ میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

”اگر کوئی شکاری جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھسپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قد و قامت اور اس کے سے رنگ کا نظر آجائے تو وہ فوراً اٹھ کھڑا ہوگا اور آڑ ہی آڑیں اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قد و قامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کر لیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اسکی کوفت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ یہی ہوا ہے۔ بھری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر کمبل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے“

شکار کی طرح سے دشمن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی محسوس بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ میچھلتے وقت مجرم اپنے متعاقبین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بھری و سہمی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دلیلیں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق مڑک پر سے گزرتے ہوئے عیسویں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹہنی نظر آرہی ہے۔

مضحکین کا دھوکہ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ بوٹن مین ہونٹ آبرن کار کا انتظار کر رہا تھا جس سے مجھے کمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

مونٹ آبرن کا رپڑ تھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر ناتھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کے ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ اُدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور یہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کا غلط سمجھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصور ابھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط میں یعنی جیسا چھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیسا معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں عبرانی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کوفی تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لوگوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا لفظوں کا ادراک بہت سریع تھا۔

انھیں وجہ کی بناء پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی مثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد کبھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ ”ہاں یہی وہ شخص ہے“ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مناظر کے متعلق ہے جو پرفریب واسطوں سے ہوتے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں لمبوس دیکھتا ہے جو آہستہ سے اس سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ہاں یا بیوی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر جھکتی ہے۔ تاریکی گذشتہ شکلیں ذہن کی موجودہ انتظار دہی کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان مثال سے اس قدر بھردیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھ بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی مظاہر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ تعلیمات ادراک کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔

ہیپناٹک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا اشارہ سے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔ اشارہ قبول کرنے کی قوت کل حواس میں ہوتی ہے اگرچہ بعض علماء یہ کہتے کہ مثل موجودہ حسی ارتسامات کو غلط نہیں کر سکتا ہر شخص اپنے شامہ سے اس کی مثال دیکھے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد بو تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل ناک کو اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کہ کئی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بو کا ادراک نہ ہو مگر یہ کی ہوا خوارت کے متعلق



کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہلکو محسوس کرنا چاہئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں گھٹن سی محسوس کر سکتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف بتاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی بس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈرتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی ان واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں رکھ لیں تو یہ پسند لمحہ کے لئے ہمارے خیال کو عجیب اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہو گا جس میں جونہی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبداء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سرلی ہے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب کہنے لگے دیکھو تو باغ میں دستری آگن بج رہا ہے مگر جب ان کو معلوم ہوا کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت متحیر ہوئے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھو سنو تو سہی یہ ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جونہی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا۔ اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی مولناک طوفان کی آمد کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک گتے کی خرخراہٹ تھی جو فرش پر پڑا ہوا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جو نہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شے گئے اس قدر مختلف ارتساات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال نہیں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کے حافظہ سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیم موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جس کو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و معیاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بناء پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو۔ لگے ہیں کہ ہمارے بصری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچپ مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میل واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً گھڑکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھتا کیا ہوں کہ جہاز کا چیف انجینیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور گھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے تعجب ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے گھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پا کر میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجینئر خیال کر لیا تھا وہ خود میرا کوٹ اور ٹوپی تھی جو گھڑکی کے قریب ایک سکیل پر منسکی ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انجیہ ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھتا تھا لیکن دیکھ کر کے رفع ہو جانے کے بعد مجھے ارادہ بھی ٹوپی اور کورٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا دستور معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہر پارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں ایک عمل پر ضرور بحث کرنے میں جس کو ادراک کہا جاتا ہے کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حسوں کا تصورات کے ان انباروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے ادراکی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و امتطاف کرنا ادراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراکی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی رد عمل کی تاریخ میں ”ترجانی و تعقل و انضمام“ و ”تہذیب“ یا محض خیال وسیع معنی میں ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد ادراکی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی ادراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض مبیود ہے کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لا تعدد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ کا نام ہے جن کا ہم نے ایلتاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ادراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔ گواس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہضام سب سے زیادہ مفید ہے۔  
 جہن فلاسفہ ادراک کن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور ادراک شدہ  
 حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی  
 ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تعامل سے وقوف پیدا ہوتا ہے۔  
 لیکن بعض اوقات بقول اسٹینٹیل ادراک کن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا  
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ”اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے  
 لیکن ادراکی اعمال اس وقت بھی خاصی طرح متاثر ہو سکتے ہیں جن میں  
 نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی حالت کو بہتر اور متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ  
 جس نے صرف چوکھنٹی مینز دیکھی ہیں جب گولی مینز کو دیکھتا ہے تو اس کو  
 بھی مینز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک  
 کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے مینز کے سابقہ علم  
 کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں  
 بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جو بھی  
 ادراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس  
 سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ دونوں میں  
 سے کوئی سا جزو انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں  
 زیادہ قوی ہوتا ہے۔

قدامت پرستی اسٹینٹیل کے اس بیان سے نفسیاتی تعلقات اور منطقی کلیات  
 اور طباعی۔ کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کئی غیر متغیر ہوتا ہے لیکن  
 معمولاً اشیاء کے جو تعلقات ہوتے ہیں ان میں استعمال  
 سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعلقات قائم کریں  
 جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش  
 نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور انکی تجدید  
 کرنے کے بھان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے ہمارا علم ان  
 قدامت پسندی اور انقلابی اجزائیں ہمیشہ صلح کرتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عنوان کے ماتحت آنا چاہئے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان لمبائے جس میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالی نسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا ان کو سو رکھا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے ہی تھا۔ میرے دو سالہ بچہ کو جب پہلے پہل سنگترہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالم انڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مروان کا رکش کو اس نے بلاتال بڑی قہقہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ ناگزیر مہتاب ہے جس تک زندگی ہم کو کھینچتی ہے۔ جو اشیاء ہماری عادات اور اک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو چوبیس گھنٹہ کے بعد میں ہماری یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کر نیکی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہیں دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شے ہمارے واقف درمیان تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بچیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لذات کی خصوصیت ہے

اس کی حرص کو علمی استعجاب کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و اعتقالات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفر نامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ فجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر توحیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جس کے ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونہ میں اس درجہ حسن ہو لیکن اگر ہم کو ظلم کی پیچی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو دقت کاری ذاتی ہمدردی کی بنا پر ہم تو مصور کے کمال پر حیرت ہوتے ہیں۔ بوڑھی خاتون ایک میڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے دقت کہتی ہیں کہ وہ کیا یہ واقعاً سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

ادراک کے ادراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے اور قانون یہ ہے درجن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز ارتسامات حسی پر رد عمل کرنے کے آلات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم کو اس لئے دینے کے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو رد عمل میں متحد کر سکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان مبہم ہے۔ اگر ہم اسکو ٹھیک معنی پہنانے چاہتے ہیں تو بوبات ہماری عقل کے سب سے زیادہ قریب ہے

وہ یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ رد عمل کرتا ہے جن پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جسکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی یہ شے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر رد عمل ہو چکا ہے۔ نصف کروں کا رد عمل یہ ہے کہ جو توج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شے ہے۔ اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اوہام - معمولی ادراک اور دھوکہ میں کوئی اجنبی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکے

ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکہ اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکے میں تو واقعاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اوہام اکثر ادراک کی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تمثالات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں وہم کامل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کا ذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کا ذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے نہایت ہی بین طور پر امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ حافظہ اور تخیل کے معمولی تمثالات اور اوہام کا ذب میں فرق یہ ہے کہ

ادہام کا ذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح شرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینڈن سکی کے زیر علاج ایک شخص جسے افیم یا بھنگ کہانے کے بعد بہت سے ادہام اور ادہام کا ذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے تشل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ ادہام کا ذب اگرچہ باہر کی طرف ممتد معلوم ہوتے ہیں وہ بالعموم مزید بصارت کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو فٹ، لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تشل کی تصویروں کے برخلاف ان کو جب مرضی پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں (وہ دھڑکوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں) ادہام کا ذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقع باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مرقی دیوانچی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار دین یا کامل مخرج ادہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص میں نسبتاً زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادہام کے متعلق اڈمنڈ گرینے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ایسا ضرور ہوتا ہے جسکو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ ادہام کیا ہوتے ہیں۔

”میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے تکلیف دہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے اپنا دانت کی کے عالم میں فرش پر۔ سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور



باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں چاہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں میز پر بیٹھے ہوئے نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں اس حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔

”چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدمہ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے کہیں قرب وجوار میں بھی نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں“

نمار کے ہڈیاں میں اوہام کا زب اوہام مادی اور دھوکے لے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلا ڈونا کے اوہام اس اعتبار سے ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر پکار رہا ہے۔ تقریباً نصف انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔

اوہام اور دھوکے | پیناٹزم کے معمولوں میں اوہام بہت آسانی کے ساتھ محض زبان سے کچھ کہہ دینے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو مثال کو خارجیت لمبائی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خورد میں کے شیشہ سے بڑا کر دیا منشور کے ذریعہ یا ڈھیلے کو ذرا  
دبا کر دو گونہ کر دیا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اُسے مستادو تو  
معمول بھی کہے گا کہ فوٹو کو بڑا کر دیا ہے فوٹو کو دو گونہ کر دیا ہے فوٹو کو الٹ  
دیا گیا یا فوٹو کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خارج میں ایک  
ایسی شے ہے جس کی تمہارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت  
ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض مثال  
پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بینٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی  
میں اس قسم کا نقطہ حاضراتی ادہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ  
مجانین کے ادہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم سمجھتی ہوتے ہیں نئی  
مریض صرف اپنے ایک طرف آہنیں سنتا ہے، صورتیں اسی وقت دیکھتا ہے  
جب اس کی کوئی سی آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی  
طرح سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا  
رطوبات چشم کے دھندلے پن سے اس موج کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض  
کی سمعی یا بصری مرکوزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات  
کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو ادہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل  
دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بینٹ کا یہ نظریہ کمال ادہام کا آغاز لازمی طور پر  
حوالی سے ہوتا ہے ادہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضویاتی قسم میں منتقل  
کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام  
ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ  
ادراک ہو یا دہم ہو یا دھوکہ ہو کوشی وضاحت اس موج سے حاصل ہوتی  
جو اعصاب در آور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے توج کا شخص  
شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی خلا یا میں عمل انتشار کے پیدا کر دینے اور  
معروض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے معروض  
کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دار مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جیسے  
عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ آلات حس سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے لیکن ہم عامل کے ذریعہ ان اجزاء میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا اگلیہ صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔

موسیوینٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ غشور سے شکل کا ذب

ہمیشہ دوہری نہیں ہو جاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیوینٹ کے نزدیک قشر کا وہ حصہ جو غیر

معمولی طور پر عامل ہوتا ہے اس سے اس مروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے اور حوالی کے آگے سے صرف اس شدت کا

تعیین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں ممتد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مایج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاذ حالات

میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہلکو بعض اوہام ایسے ملیں گے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور

بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسیوینٹ کا نظریہ صرف آنکھیں اوہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہونے بجائے مجموعی

ان اوہام کا وجود کبھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے اوہام کم ہوتے

ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے اوہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آلہ حس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے اوہام بھی ہو سکتے

ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کرو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ

کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مرکز ہوتا ہے۔

اوہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے

ساتھ سمجھنا مشکل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہوتے ہیں اور یہ امر کہ یہ صداقت آمیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی گیدھی نے جاری رکھا۔ اختباری نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر حاکم میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حرکتیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

---

# باب (۲۱)

## ادراک مکان

عقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہم کو ان اشیاء کی جسامتوں  
شکلوں اور فاصلوں کا متعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان  
ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ بریں ہلکو حقیقی مکان کا بھی ایک  
غیر کمی و تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء  
واقع ہیں۔ یہ ایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں  
مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکر ترقی کرتا ہے؟  
نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر  
ہوگا کہ اس میں مبحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجائش  
نہیں میں سادگی کے ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا  
کروں گا جو مجھ کو قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حسوں میں جم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل  
کی گچ میں سیٹ کے قلم کی کرکڑا ہٹ سے زیادہ جم ہوتا ہے گرم پانی  
سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے دوپن کے پچھ جانے سے  
زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد و نبل کی بیقراری

یا قونج اور درد کمر کی تکلیف سے کم مدت معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا تارہ دوپہر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائری نالی کے حص بھی بغیر حجم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بو بھی اس سے خالی نہیں داخلی اعضاء کی حسوں میں تو یہ بہت نمایاں ہوتا ہے۔

سیری اور گر سکی لکھن یا دل کی دھڑکن درد وغیرہ اسکی مثالیں ہیں مثلی سمار نیند کے غلبے مکان وغیرہ میں ہلکو اپنی عام جسمانی حالت کا جو شعور ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل جسم محسوس طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور مقامی حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ برا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضاء میں خیر مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے ہیں شبکیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جب قدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے اتنا کسی عضو سے نہیں ہو سکتا علاوہ ہیں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو چھوٹے چھوٹے اجزا میں تقسیم کر سکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کر سکتی ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزا کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہلکو کہیں اور نہیں ملتی کان سے ہلکو جلد کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن بلدیہ بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزا میں تقسیم کر سکتا ہے۔ علاوہ ہیں اس قسم کی وسعت ایک جہت میں بھی اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہت میں اسکی حدود اسقدر ہم ہوتے ہیں ایسی سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس حس کا مختصر اور بہترین نام حجم ہی ہو سکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی حسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے حجم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی اندھے ہوتے ہیں جی اب انکی بینائی درست ہو جاتی ہے تو انکو اشیاء کا قد و قامت دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ فریئر صاحب اپنے ایک مریض کا حال بیان کرتے ہیں جسکو موتیا بند سے شفا ہوئی تھی۔ اسکو ہر شے اس سے زیادہ بڑی دکھائی دیتی جتنا کہ اسنے لمس جس کی بنا پر اس کو فرض کر رکھا تھا۔ شکر کو دھوا جانا چیزیں تو بہت ہی بڑی معلوم ہوتی تھیں۔ بلند آوازوں کے احساس میں ایک طرح کی

بڑائی ہوتی ہے روشن اجسام سے بقول ہیرنگ ہمو ایسا اور اک ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ قتیابو لو باسب کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ منہ کے اندرونی جوف کو اگر زبان سے ٹٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سامنے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلو اڈالنے کے بعد مسوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا ہلتے ہوئے دانت کی حرکتیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ ساخ گوش کے قریب بھنگے کی بھنبھناہٹ ایسی معلوم ہوگی جیسے تیرتری اڑ رہی ہے۔ جوف دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قدامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلہ چھوٹے عضو میں لیکن ان سے ہمو بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حسی آلات کی حدود ہیں جسامت کے احساس اور عضو متبیہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ شبکیہ پہلوئیں پر قعر کی نسبت سے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوازی ایک دوسرے سے دواچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکڑتی ہوئی معلوم ہوگی۔ جلد پر اگر دو نقطوں کو باہم ایک متعین فاصلہ بر قائم کیا جائے (مثلاً کند نوک کی پرکار یا قینچی سے) اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے حقیقت دو متوازی خط کھینچ جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اختیار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب اگر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصے بلبلجی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



شکل نمبر ۶۵ (مرتبہ دبیر)

خط تقاطعی پر کار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور خط مسلسل راہ حس کو اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصل مکان جس ہوتی ہے مکان کے متعلق بعد میں ہم کو جس قدر بھی قطعی علم ہوتا ہے وہ سب اسی سے امتیاز، اختلاف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تعمیر نو زائدہ بچہ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا ہے اس کو اگرچہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں فاصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی مختلف جہتوں میں خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملا کر، وسعت دے سکتے ہیں لیکن واقعاً اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں بچہ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جزو یہ ہو گا کہ وہ ان مکانی حصوں سے واقف ہو گا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچانے اور



شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اسکے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گراہٹ سے ایک ہی شے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلنا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بناء پر ایک نئے نظر آئے ہی پہچان لی جاتی ہے اگر یہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جب قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعقل اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جکی کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک تسلسل ترتیب کے ساتھ نام نہاد سہ ابعادی طور پر مرتب نظر آئیں۔ پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اسب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک ایک کر کے بحث کرتے ہیں۔

(۱) تقسیم و امتیاز | اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۱۵ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے

مجموعی سماعت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن و رنگین حصے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ حصے ہیں جنکو باقی سماعت نظر یا سماعت لمس گھیرے ہوئے ہے

جب ان معروضات کا علیحدہ علیحدہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حسیات انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہئے جسکے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہو جاتی ہے اور انسان ان کو علیحدہ پہچاننے لگتا ہے تو توجہ کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منطف کر گئے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند تمیز و امتباہین معروضات کو عام ماحسوس ممتد میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی تمیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حسیات کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہئے۔ مختلف حسوں کا جب ایک وقت میں دو حواسے منقسم ہوتے ہیں تو ہم ملکر ایک شے سمجھنا ان کے معروضات کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصول جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چیخنے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شے یعنی برقی رو کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض بھری کی مکانیت معروض سماعت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہو جاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انہی وسعتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر ان میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم انسان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا مکانی اعتبار سے مرتب ہو جاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حسوں میں سے ایک کو تو اصل سمجھا جاتا ہے اور باقی حسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس حس کو اصل شے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور عملی اعتبار سے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔ لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں اسلئے ہم جسامت لمسی و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور آئندہ سے یہ مشترک جسامت شے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ تر تو شکل ہی اصل شے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و برودت وغیرہ بھی اصل شے معلوم ہو سکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و برودت بڑا آواز رنگ یا اور جو مظاہر ہم کو لمسی و بصری جسامت کیساتھ واضح طور پر متاثر کریں وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شے کو دیکھتے ہیں اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لمسی یا بصری مکان کو قرار دیتے ہیں اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک کمزور سی شکل میں جھلک رہے ہیں اور ایسے مکانات میں جھلک رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں قابل غور امر یہ ہے کہ وہ حس جن کے مکانی علاقے میں ہم کو ایک ہو جاتے ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حسیوں میں ایک دوسرے کو شعور سے خارج کر دینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ ان واحد میں توجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں خلل انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدعے سے خیال کرتے ہیں (۳) ماحول کی حس ایک ہی آلہ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے کے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہو سکتی اسی لئے ان کو ایک مبدیے سے مشبوب نہیں کرتے بلکہ خارجیت کے ایک سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو پہلو ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں جو ایک گھس کے مکان سے بہت بڑا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شے کم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر دوڑا کر ہم اسکو پاسکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہمکو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساحت کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے گرد اور ایسی چیزوں کا حاشہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں اسکے ساتھ ہی وہ حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف بصری ساحتوں میں تغیر ہوتا ہے وہ بھی محسوس اور ذہن نشین ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ (اتلاف کے ذریعہ سے) ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جنہیں بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بید اختلاف ہوتا ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعتوں کو علیحدہ کر لیتے ہیں اور محض انہیں کا خیال کرتے ہیں جنکی طرف محض حرکات ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مولف ہوتی ہیں۔ اسلئے ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے مرادف معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی دماغ رکھتے ہیں تو فوراً مگر غلطی سے عقلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک میں سب سے بڑا عامل خیال کرنے لگیں گے۔

مقامیتوں کی ترتیب | جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنانی دیتی ہیں انکی ترتیب مقامی شعبین کرنے میں حس عقلی کو بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقطہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شبکیہ کا ایک نقطہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منقطعت کر لیتا ہے اور چشم زدن میں ہم

قعر میں کو اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے شبکی خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سرعت کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے دونوں سروں پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ کرتا ہے جبکہ اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیز نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلے کے لئے اور بھی زیادہ حرکت کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین کھینچتی رہتی ہیں جن کو یہ تو ہم سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی شبکیہ کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے جسکو کوئی ممکن حرکت کھینچتی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی کے تمام اجزاء کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں نئے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے ہیں۔ خطوط کبھی شریانی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہر صورت جن اشیاء کے مابین یہ تبدیلیج حاصل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم و ترتیب سنسنے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بلو میں ہوتا ہے۔ ہمارا ہر جب ایک خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بلوہم کو اچھی طرح سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز یا بلو دھیمی ہو جاتی اور کوئی اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بوان حرکات سے

علمیہ متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سرے پر واقع ہوتی ہیں۔ خود حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو نیم دائری مالیوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی غصروف سے اور کچھ ان ارتساعات سے جو آنکھ پر پڑتے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اصولوں کی بنیاد پر وہ شے جسکو انسان دیکھتا چھوٹا سونگھتا یا سنتا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر سمجھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعہ موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہو محض تصویر ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں نہیں چاہتا کہ یہ بیان الباطن لاشعری یعنی فاصلہ اور عشق کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک دوسری جہت اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم کے اعتبار سے پیمائش میں ان وسعتوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انکشاف ہم کو مختلف حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ اٹکل اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی جو وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلدی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۹۵ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حیثیت سے محسوس کرتے ہیں۔

اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کر لیا جاتا ہے) ایک بات قابل غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو متقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک حس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سرے سے واقفاً چھوٹا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمس کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اعضاء کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کر سکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحات کی اس طرح سے پیمائش کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد شے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد پہلی پر رکھیں گے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو شکل نمبر ۶۵) لیکن سادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دینا اور ہم نسبتاً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شبکیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو ارتسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اگر ارتسام ایک ہی شے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہا ہے۔ جب شے حرکت کر کے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو حس اس کے شمال سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکی حلقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر متغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکی مکانی احساس کے کوئی معنی نہیں لے سکتے شبکی جسامت کی نظر اندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں انطباق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری انگلی آسکے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جن میں اس کو گاڑی کے پیمے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکی (یعنی ابتدائی حسی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے۔ ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیدا کرنا پڑتا ہے جس کو سکن آنکھ کی معصومی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ لفظ نہ ادراک پیدا کرنا چاہئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ معصومی مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت عملی اور جا لیا تہی اغراض سے متعین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کر کے کا فور ہو جاتے ہیں۔



کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چکا چوند میں چھپ جاتا ہے جو محض تصور ہی ہے۔ شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرنی چیزوں کی شکلیں تناظری بگاڑ ہوتے ہیں۔ مربع میز میں ہمیشہ دو زاویہ حادہ نظر آتے ہیں اور دو منفرجہ۔ دیوار کے کاغذوں قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضاوی سی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بد لئے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لاقنایہی اور سلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہنی میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں معمولی حالت میں ہمارا سریدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہئے جس سے یہ خطوط تابہ امکان سطح بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام کج پیمائشیں اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر حسیں اور حسوں کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ حقیقی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصری حس ہوتی ہے تو ہم اس شے کو ایسا خیال کر لیتے ہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھنے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ اور کسی حالت میں تو بس یہ وہ شے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر مضبوطی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے۔ ممکن ہے ایک مستطیلی صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی سی شکل اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو سیکھنا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ سیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شعاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو ہماری کل ذہنی زندگی میں جاری و ساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہم کو اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شے ایک ہوتی ہے۔ شے کی خاطر علامت سے قطع نظر کر کے ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آنی جانی تشالعات کو غیر متغیر اسرار کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصری مبادیات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصری حس دوسری بصری حس کے یاد دلادینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجہ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہے۔ ہو اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی بوتل سیب یا پینیر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں بصری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصریات کی طرف ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام ترتیب اور انتقالی اعادہ پر صرف یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہ اسی انتخابی فعالیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آچکا ہے۔

بعد ثالث یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکٹ نے اپنے جدید نظریہ میں بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی

حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیات کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا یہ علامتیں فطری نہیں ہوتیں بلکہ ایسے خواص ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایٹلاف پا جاتے ہیں۔ انھیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکٹ کہتا ہے کہ ایک شے کے لمسی و بصری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بار بار مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہوئے ہیں مثلاً جب ہم انگٹھ کھولتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شے کتنی دوسری لیکن برکٹ کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بھی حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکٹ کے نزدیک مکان خارج کا ایک نقطہ شبکیہ کو ایک نقطہ ہی سے ترسم کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو برکے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض لمس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً تمثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق وقتا رتب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکے کی یہ مراد ہے کہ اس شے متعلق ہمارا عقل باز دیا مانگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اُس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس حجم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کہتے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چٹٹی شے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظر انداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ڈالتا ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصارت کا کوئی ایسا عضو یا قی عمل نہ بتا سکوں جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ وہیٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف نظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں ایسے جانور کو

جس کے ایک ڈھیلہ ہو اگر ہم جیسے تو اُسے عقلی مل جائیں تو اسے سہل بادی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ایسی طرح کی متحرک چیزیں یکے بعد دیگرہ شبکیہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساحت نظر کے پہلے دو بوجوں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے ادراک عمق کے عضویاتی سبب کو مختلف مدارج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شے کی ایک حس اس کی حقیقی جسامت و شکل کو ظاہر کرنے کے لئے متعجب کر لی جائیگی ایک حس موجودہ شے کی پیمائش کرے گی اور یہ شے اور حسوں کی پیمائش کرے گی۔ یعنی شبکیہ کے حوالی کے جیسے ایک ہی شے کی مثال کے منکسر ہو چکی وجہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے۔ جس حالت میں شے اپنا فاصلہ یا پینارخ نہ بدلا اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کرو کہ ایک پچھیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شے ایک چھڑی ہے جو پہلے تو لمبا ان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کرو جو سر اگھوم نہیں رہا ہے وہی آنکھ کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی مثال تبدیل پچھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پرلا سرا ورے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہو گا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آنے لگیگا اور مثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آ جائے گی فرض کرو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق رد عمل کرے گا (جو یہ ہو گا جہاں تک ہو سکیگا یہ کل معطیات کو ایک کر دیگا) اور اس کو ایک متغیر شے کی تبدیل ہیئت کے بجائے ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حس عمق ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر عمق کی حس ہوگی کونسی شے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھڑی کا بعدی سر اقرب ہی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہوگا اس کو کل چھٹری کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہئے لیکن اس کے طول کو چڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقدار میں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات بن جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پیمائش حقیقتہً جیسا کہ برکے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جس کا وہ غلطی سے منکر ہے۔

اور اک مکان میں | لیکن اگرچہ برکے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے عقل کیا کام کرتی ہے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت

اور جسم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی۔ لمسی مکان اور عالم ہے بصری مکاں اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایٹلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معرض بصری کے لمسی حدود میں کیا معنی ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو شفا ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ ”غالباً“ یہ گھوڑا ہے اور نہ اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیاء کے اضافی فاصلہ کا حس کی حضرات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشانیاں مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لمس کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ مگر ان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصری حسوں میں وہی پہلو اور علائق دیکھنے کے لئے جو پہلے سے لمس کی اور حرکت کی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

**نتیجہ** حاصل یہ ہے کہ اگر اول تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تھوڑی سی مقدار قدرتا ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب و ایٹلاف کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجیہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصری حسوں کا مفہوم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس باعتبار قیامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے بلکہ وجدانی ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ موجودہ حس ہر لمحہ غلامت ہی سکتی ہے اور کسی ایسی شے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہو یہ فرض کے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر مستند تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

# باب ۲۲

## استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفہ میں بہائم والعام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ بائیں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تشاللات کے سلسل مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تہمال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تہمال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رو عالم خیال ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ممکن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے تباہ کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکر میں جبراً حدود



کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گزشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقاء سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہر قتل و ہیکل کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علائق کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذ اور معمولی علائق اور مشاہدات کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں بشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منحرف کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شامیں کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض امکاکی جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہم کو اشیاء کا تجربہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہم کو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔

ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو صحیح معنی میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔ استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ابتدائی فکر کے سلاسل کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء سے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح و بین قسم کی مجرد و عام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمہ سے یہ نکل رہا ہے اس کا کوئی یہ عادی یا مشاہدہ متوقف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایتلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربہ ماضی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور متوفقات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کر لے گا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر معمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جن میں ہماری تمام ایتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

استدلال کی صحیح تعریف

نئے معطیات سے روبراہ ہونے کی اس قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ایتلافی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کر دے گا اور

اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کوئی خصوصیت ہے۔ اس میں تحلیل و تجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملتا تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں اتنا معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔  
واقع یا مقرون جزو کا نام فرض کروا ہے

وصف لازمی ب ہے اور وصف کا خاصہ فرض کر دیا ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا نتائج بنی ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد اوسط ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیدیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ درحقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دینے کو استدلال کہتے ہیں اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔  
اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب۔ ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہو گا کہ مقدمہ ثانی یعنی صفری (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صفری یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقعہ ہو۔

یہ اور اک کہ ا ب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجر دیا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً کیا مراد ہے سیندور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں

نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو تم کاغذ پر کھینچتے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبتاً پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سیندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری بھی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف و خواص کا شریہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو چکیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ ہر شے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اُس کے تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمرسٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤغذا روزانہ کھاتا ہے۔ قاصد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اسٹے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر و خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور ناولک کا منتظم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف جی لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو واضح طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر واقعات کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں یہی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے مطلقاً لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن اگر میں آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ ملے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہو گا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی سے بھی ہے یہ ہائیڈرو کاربونیٹ شے بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آئندہ انجی چوڑی اور دس انج لمبی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کھیت میں جو پھڑپھا ہے اس سے ایک فرانک مشرق میں واقع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ ناقصا ہی ہے۔ ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں نا انصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور بیچ سے کام لیتا رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت گو میری محدود اور علی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بجا عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں خراج تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزا کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی دہو سکتا مسٹر ڈارنیر نے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگایا لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے لامتناہی آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرف ذاری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت تو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر طرہ قدر واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتاً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں۔ متعلم کے ذہن میں یقیناً کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دیر ہا ہے جو اس کی ایک ذرا سی غرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیر ہا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفعہ سے پھوٹ نکلی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شے بھی اٹل نہیں ہوتی یہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت بن جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تصبیات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسماء اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے دراصل مہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتاً غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متناظرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استتصاف و تعقل ذہن کے محض علی اسلمہ ہیں شے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں میں اس شے کو ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شے کی حیثیت سے میں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کرنے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے کالعدم معلوم ہونے لگتے ہیں اوصاف کو نئے اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بجد اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی شے کے مختلف نام اور مختلف تعقلات ہوتے ہیں۔ لیکن رومرہ کے استعمال کی بہت سی (اشیاء مثلاً کاغذ، روشنائی، کھن اور کوٹ) میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید ہوتے ہیں۔

استدلال، عینہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے۔ اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف لوٹتے ہیں۔



## ب ج ہے ا ب ہے

### ا ج ہے

ب کو فی الحال مفروضہ واقعہ مظہر یا حقیقت (یعنی ا کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم ب جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا) کے واسطے سے ج کے متعلق استنباط کر سکتے ہیں۔

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا نقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی اگر ا پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبردی کرے اگر ہم میں فراست سے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے نفلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوئے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کر دیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا نقل محض ن کے طور پر کرتے۔

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استنباط کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجزیہ کی طور پر نقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے یہ نقل صحیح ہو اور صحیح طور پر نقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجہد خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجاے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے۔

نتیجہ استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً بھی پہنچ جائے محسوسات و حقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئینوں اور تصویروں سے کھیلنے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی بلیوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو سنگنی گر اگر دروازہ کھولتی ہیں لیکن اگر سنگنی بگڑ گئی تو کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ ہاں اگر اندھا دھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ایتلاف ہو جائے تو ادربات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کونسے حصے میں خرابی ہے آیا سنگنی اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اوپر کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بریں کے بعد اس نے بیکانیک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹے کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لکڑی گھنٹہ کے کیس کی کثافت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا میپ ہے جس کی چمینی اگر لو تقریباً پانچ اوپر کو نہ اٹھا دی جائے تو بہت برائی طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کد و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمینی کو ہمیشہ ایک کیل کے ذریعے سے اچھا رے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل محض دو مجموعوں کا ایتلاف ہے شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زائد خطوط کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کونسا نعلق ہوتا ہے اور یہ نعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے۔ مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور اس کی فراست کا انحصار نعلق کے محسوس کرنے پر۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جزد منتزع اس تمام واقعے کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے یہ جزد کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کریں کہ بزاز ایک ٹھکان دکھاتا ہے اور میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریقے پر غریباً پایا ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو سیر فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ اس پر رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو پگھل جائیگا یا یہ کہ اگر محراب آگینے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی انگلی کا سر موٹا نظر آئیگا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہو جانے کو مکررات کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹی ہوئی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر ہر شے غنئی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آگہ ہیں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کر لے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربہ کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصور ہم نے اس میں فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں منظر و نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض متفرعہ اجزایا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی مبہم چیزیں ہیں۔ مخفی شاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گو اس قدر نہیں لیکن کچھ بھی ایک حد تک ہے اور وروازہ جو کھٹ میں محسوس جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) بہ مشکل کیا جاسکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجہ کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا

(۲) اب دوسری بات کو لو اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو یہ کہ متفرعہ خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہوگا تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہونگے۔ عدد میں سے جو کچھ گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تخم مقابلتا غیر مایوس محسوس کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گئے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تئیر ہو جاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمہارے تجربے میں آتی ہونگی اور دوسری وجہ تفرع خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ کھٹ کے کھرچنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھاویں تو یہ کھرچنے کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھٹنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن مشتعل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گو بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریات کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثراتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست استدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علیحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستطاب نہ ہو گا۔ خصوصیات کیونکہ  
 علم ہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب  
 ہو خدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے  
 استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا۔ مریوں  
 کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت  
 ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلح کو دار وین ہی کیوں انکشاف کرتا ہے  
 ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کے آغاز کرنے  
 کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعات کے متعلق ہماری  
 بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے؟

ابنداز ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ  
 فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخلی اعتبار سے  
 اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجاً اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر  
 اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں  
 حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں شکیست  
 پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس  
 بچہ کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور  
 اپنی ذی حرکت دایہ میں اختیار ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس  
 کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی درجہ اس  
 کی توجہ کو اپنی طرف کھینچے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ  
 اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتنا عجائب گھر کارخانہ نادان واقف  
 کے لئے محض مبہم اور پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے  
 والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں  
 کی طرف جائے ہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر  
 شوق ہوتا ہے کہ دوکل کی پردا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے  
 اعتبار پیدا کر دیا ہے علم نباتیات اور تشريح کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارلس گنکسلے کو ایک شخص جھانجھنے کی تقطیع کر کے اس کے عجیب و غریب احشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے میرے نزدیک تو یہ کہاں اور گھلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا ”جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لاپوار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں لیکن جن کا ایک نو آموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا“

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شے کے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہو گئے؟ اس کے دو ہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی لو کو لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان سے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جبلی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لویا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی سہت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑیری اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پاس تسبیحیں اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہیے کہ یہ ناقابل تخیل انتہائی اجزاء ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے؛

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی و جالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علیحدہ کر سکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبت بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکتا ہے۔ انسان جس کی جبلیات و عملی ضروریات اور جالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں جن میں ہر خاصہ حصہ لیتا ہے (محض انھیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو علیحدہ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون اخراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی؛

امثال مشابہت سے غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو اتیلاف مشابہت کے کیا مدد ملتی ہے

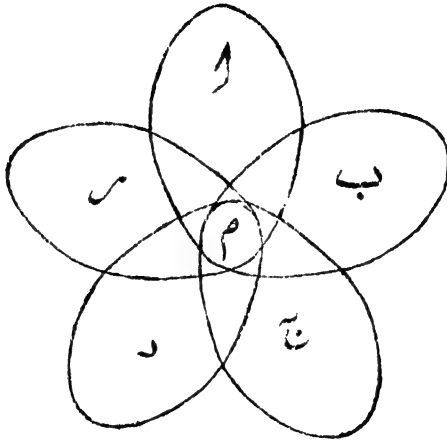


باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت حد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروازیں مبنی ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر بحث کر دیں۔

اگر انھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے ظاہر ہے کہ جننا جلد اور عورت کے ساتھ ممکن ہو گا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کر دو گے شعور کے جلد جلد متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف کو یا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہوتا تو کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس دان جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسے امثلہ جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کر لے جس کا مبیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ نہ ہوتی تھی اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کہیں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بونقلوئی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں جب تک یہ نہ ہو گا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سبب متلازمات سے جدا ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطق پڑھی ہوگی

وہ فوراً سمجھ گئے ہونگے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربع یعنی طریق  
طوطیق عکس طریق طرح طریق اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مد نظر  
ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل مسئلہ کی ایک فہرست ہوتی  
ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف  
منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں ایٹلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ  
ہو گا وہ ذہن خود بخود مسئلہ کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ایک واقعہ  
ہے جس میں ہر ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر آج دس اور س  
کو یاد دلانے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں درموجود ہو لیکن جو اس  
جیوان کے تجربہ میں جس کو اب ا کا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے نہ آئے  
ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا ایٹلاف منظم کے مذکورہ سرع مقابلہ اور  
حکیم کے مشابہ مسئلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دیجائے گا اور ممکن ہے  
کہ ہر کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور  
اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی عملی اور جمالی  
اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب  
سے بڑی مدد ایٹلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے  
کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور  
حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر  
کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل مسئلہ کو جمع نہ کر سکتا  
لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل  
کرتی ہے مماثل مسئلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں  
ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے اور اس طرح  
سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں ادراک ہو سکتا ہے جس کو ایسا  
ذہن کبھی نہ محسوس کر سکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا  
ہے۔



شکل نمبر ۶۶

شکل نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استخراج میں ا، ب، ج، د اور س کو یاد دلاتا ہے جو م کے حامل ہونے کے اعتبار سے ا کے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ م کا تعلق اس قدر مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائے گا اور ہم اس کی طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے۔

اگر ستعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر کو تسلیم کر لے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایٹلاف زیادہ ہوگا اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایٹلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے کہ ان میں ایٹلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے۔ بہائم کی قوت استدلال جو نسبت طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

و یہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں ایٹلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقرون شے سے دوسری مقرون ہم سے کہیں زیادہ یکسانی کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں ایٹلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقرون ایٹلافات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہو سکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیاء پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرنا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقرون فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نمایاں و موکد نہ ہو اور شے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شے سے ممتاز کرتا ہو اور شے ہے۔ لیکن بالکل غیر محمل مقرون اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صد ہا درمیانی مدارج ہو سکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تعمیم بہم طور پر ہوئی ہو ڈاکٹر رومپنیزر سیدہ اور پروفیسر لائڈارگن عمر نام تجویز کرتے ہیں آخر الذکر مصنف کامل تجرید کو منتشر کہتا ہے۔ میرے نزدیک نہ کچھ معمر میں ہو ہے اور نہ رسیدہ ہیں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گو دو نون لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفسیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے  
میری رائے میں تو ڈاکٹر روسینز کے مندرجہ ذیل اقتباس میں لفظ سید  
کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا۔

مرغابیاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پر اترنے سے  
کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بندی پر سے غوطہ لگاتی  
ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا  
ہے کہ حیوانات میں ایک سیدہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق  
ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش  
نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے  
خشکی پر کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ سیدے  
رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے  
لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں  
کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے  
یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں بدلے۔ لیکن اور  
بہت سی باتیں۔ ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی  
اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اچھے شکاری کتے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت  
پرندوں کو کبھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں  
کو لارہا تھا جو اڑتے نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں چلا رہے تھے  
اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مر گیا اسکو وہیں  
پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لے گیا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے  
کے گھرنے کے لئے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم  
ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتنے کے ذہن میں بہت تمام نہ گذرے ہو  
کہ اسے زندہ لے چلو۔ مارڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس تشلات کچھ بھی ہوں جن کے  
ساتھ یہ مجرد خیالات سلیم ہوئے ہوں گے دوسری بابت ہے اشیاء کے مخصوص اور اہم

پہلوں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے۔ لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جلی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو علحدہ نہیں کرتے یہ اس کے توجہ میں کیا جاسکتا ہے کہ حیوان میں اس قسم کا ابتلافاً مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شے کو دیکھ کر ممکن ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خفیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو امتیازات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ اختلاف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں کہیں بہت نہیں ہوتا۔ ایک پوری شے دوسری پوری شے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دو دفعہ پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر لیتے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی اشیاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے عوام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کتے کی ذہنیت ڈال دی جاسکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے غروب آفتاب سے ہساروں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کہ ناکہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

انتہل میں واقعی کے موجود سلسل کو توڑ کر کبھی سیال حالت میں تحلیل  
 نہیں کرنا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا  
 ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی اور

# باب ۲۳

## شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی گذشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر امید ہوتا ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہئے کیونکہ مرکز کا پہچان پر آئندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو پہچانات کو روات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرنے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے؟

در آئندہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے۔ اس سے برائے اندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو مستثنیات سے قطع نظر کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی



کی کوند کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گدگدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر، ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر پین نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا دو جب کسی ار نسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو متوجات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احتیاجی متاثر ہوتے ہیں۔

ہر ار نسام بلا استثنا عصبی مرکوزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے تنوج کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں خلل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گزرنے کی بناء پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بناء پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جسمانی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکنا بلکہ ان مرکوزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے تنوج کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رُک جاتا ہے یا اس کی رفتار تیس کمی آ جاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کر لے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ برآمدہ موج عصب المبتعد سے قلب کی طرف جاتا ہے اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تڑک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جانی رہتی ہے کو

بالعموم ارتسام حسی کا اثر روکنے اور دبائے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی موج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے کل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں اگشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دباؤ نفس عرق غلہ پتلی مثانہ امعاء رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کیفیت و کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکز عصبی مادہ عمدہ موصل کے مانند ہوا اور بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے سی حصہ کے تناو میں اس وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر حکم تغیر نہ کر دیا جائے ہر سینڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جواب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض و امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روایات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جنگویانہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا

اگر ما جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکاکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے توجہ کرو جیسا کہ مسئلہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔  
اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) جذبی اطہارات

(۲) جبلی یا تسلیفی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

# باب

## جذبہ

جذبہ اور جبلت | ماحول کی کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے مظاہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلی رد عمل رجحان ایک ہی شے سے ہو سکتے ہیں، میں امتیاز کرنا ایک حد تک وقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جذبات کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان و تشریح بھی بے سود ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی اور جن روایات عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علائق کا

ذکر کرنے لگیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہوگی۔ ہر وہ شے جو جبلت کو ہیجان میں لاتی ہے جذبہ کو بھی براہِ نیچتہ کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جاسکتا ہے کہ جس ردِ عمل کو جذبی کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس ردِ عمل کو جبلی کہتے ہیں وہ بڑھ کر ہیجان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال ہیجان کے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کر کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوشِ محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کروں گا۔

جذبہ کی لا تعداد غصہ خوف محبت نفرت خوشی شرم فخر غرور اور ان کی اقسام ہیں اقسام کو جذبات کشیف کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلتہ شدید جسمانی ردِ عمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جمالیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی ردِ عمل مقابلتہ بہت کم شدید ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات و حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت عداوت پیر بغض گھن حقارت عناد کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر نیچے تک یہ موضوع تشریحی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہو گا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعویٰ جھوٹے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجرید نہیں جو محض بیانی و تشریحی ہی نہ ہو۔ ناوولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہم کو ان سے سابقہ پڑتا ہے اور ہم میں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثل فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر میں اس موضوع پر کتا ہیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی شو پہنائے کے کھیت پر ٹیکھا جانوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے۔

ان کے تنوع کی وجہ

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ انکو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاج

طبعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں جس طرح سے اب انواع کو لو ا رت و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے، تو محض امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چند ان اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی لطیف لمجائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفحات پر جذبی احساس کا ایک نہایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور ابتداء اپنے بیان کو جذبات کشیف تک محدود رکھوں گا۔

جذبات کشیف | ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ میں احساس علامت کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا جسمانی سے پیدا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامت کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا ہوتا ہے

نظر یہ یہ ہے کہ پہچان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اسلئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو کچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس اقتراضیہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے مابین علامت جسمانی کا حامل ہونا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوفزدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کا پیٹے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامات نہوں تو یہ اپنی عیش کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم سمجھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقعاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہئے۔ اگر افراضیہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سینگا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور انکار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابند آئیہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادر می کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور کبھی زیادہ ہوتا ہے اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو ”اب خبر نہیں“ کا مشہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود پیچھے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی مینر تخیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوئی کہ گھوڑے کے خوں بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے شایاں تھا اور حیرت تھی کہ مجھے غش کیوں آگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دہو کہ نہیں دیتا تو



میں نے لکڑی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے  
 اس وقت طفلانہ استعجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک  
 میری آنکھوں کے سامنے اندازہ آگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا۔ میں  
 نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی متلانے  
 لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا  
 اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے  
 اس امر پر بڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی  
 محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے  
 اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کافرہی سبب کوئی قطعی اثر ہے جو  
 اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ  
 بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس  
 کے ذریعہ سے ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی  
 حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں  
 ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلا وجہ خوف غصہ رنج یا غور میں مبتلا  
 ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے  
 موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو  
 ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر فکری  
 ہو جانے ہیں کہ تقریباً ہر ہیچ خواہ وہ کتنا ہی ناکافی وغیرہ کیوں نہ ہو  
 ان کو اس جہت میں ہیج کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا  
 کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جذبہ نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بیمار  
 سانس نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا  
 تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش جھٹنے اور  
 وہک جانے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں  
 اور ایسے احتشائی اعمال ہو رہے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور  
 یہ سب خود بخود اور بلا وجہ ہو رہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہو گا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور دہمی خوف کا مریض ہو گا۔  
 میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ  
 مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد  
 ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری توہی کو شش ہوتی  
 ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں  
 سانس بے بے پنے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے۔  
 اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور  
 کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتہً جسمانی ہوتی ہے۔  
 دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی  
 ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس وقت اس کا  
 وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے  
 یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو  
 میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختص سمجھ سکتا ہوں خالی از لطف پس نہ ہو گا۔  
 اس سے یہ امید کرنا تو بجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید  
 جذبی ہيجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ  
 نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے  
 متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صحیح مان سکتے  
 ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر حصہ اس جس  
 شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک  
 کرتا ہے خواہ وہ خفی ہو یا جلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا مشکوک یا کس قدر  
 حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حیثیت کے ان مرکبات  
 کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے  
 ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور روبرو منقبض ہوتے ہیں جس وقت  
 ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق  
 میں کوئی شے انگی ہوئی ہے جو ٹھکے وقت گلے کے صاف کرنے یا خفیف

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ دیکھ کر  
کہا جاسکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے  
یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم جسمانی رد عمل کے بغیر حیثیت  
مجموعی ایسی عدم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔  
اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو  
بہت ہی دشوار کر دیتی ہے۔ ممکن ہے ہم عضلات ارادی میں تو اس کو  
معلوم کر سکیں لیکن جلد غدد اور احشاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی  
چھینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا  
اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کھوکھلا اور بے مغز سا معلوم ہو گا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے  
کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام  
علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی  
نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے  
محض اور اک کی سرور اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے  
کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے  
اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار  
ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ  
بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے  
تمام احساس اور مہینے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے  
شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس  
شے سے مشابہ ہے آیا یہ اس اور اک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیاء  
کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ  
جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے  
تو لازمی طور پر ہنسیں گے اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے  
کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبی

حالت میں جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس نکال ڈالتا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہ خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہونگے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ پھولے ہونٹ نہ کانپیں ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں زواں کھڑا نہ ہو جائے احتیاء میں قراقرز نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہو گا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ ہتھکنے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کچکچائیں نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں تنفس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو یہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کافر ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سبکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیسا غم ہو گا یہ ایک بے احساسی کا وہ تصور ہو گا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و عملات سے ملحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صدف ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے مجھ میں جتنے

کثیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انھیں پریشانیوں کی علامت یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا تخفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور مادی زندگی صرف و قونی اور تقضیل قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حیات کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے ؟

اس نظریہ کو مادی | یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو نہ کہنا چاہئے یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا

اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں مادییت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد دیکھی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات درآئندہ تموجات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاحیون پسندان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے۔ ان کے ظہور کی عضو یاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضو یاتی نظریہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص قیمتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کار ذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی ردالت و مادییت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا ؟

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہيجان اور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطغاف سے متعلق تھے جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کوئی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے، ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علی سوالات درپیش ہیں یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو کسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں بھی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تحقیقات کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطغاف و تشریح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے فوجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلان شے لائق اضطراری افعال کا باعث ہوئی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احساس ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو انکی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بحد اختلاف ہوتا ہے،

مختصر یہ کہ اگر کوئی غرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطغاف صحیح اور اسی قدر قریں فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ غصہ

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی سپیکانیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی جذبہ کے نام نہاد مظاہر و علامت ارادۃ اور دیدہ دانستہ پیدا کر لئے جائیں تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا اب جس حد تک اس کی جانچ ہو سکتی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ سے دشمن کی ذہیت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سکی رنج کو شدید ترکہ دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر سبکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار نجان کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک پہنچ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کرو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اسے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس نک گن لو اس کا مکمل یا تکمل مفحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا جرات کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا رنجیدہ آواز سے جواب دو رنج باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذباتی رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھیلنے کا۔ اور انگلی اور سرور دلی رفتہ رفتہ دم جو جانے کی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لے لے۔ اپنی پیشانی کے غلغلے دور کر کے انھوں کو سکنت بناؤ اور جسم کو ٹھنکی حصہ کے بجائے ٹھنکی حصہ کی طرف سے خم دو پوری آواز سے بولو چمے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمہارا دل رفتہ رفتہ ہم نہ ہو جائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹروں جو ظاہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ دیکھو آج کے اعداد شمار کے ذریعہ ملے ان لوگوں کے متعلق نہایت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کو نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل جاری ہو جاتا ہے۔ ایکٹروں کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض اوقات اظہار کے احساسی اور عضوی جزو کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دار مدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹروں کو محسوس کرتے ہیں وہ احساسی اور عضوی جزو کا نقل طور پر غلط نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احساسی اور عضوی جزو کو بالکل غلط کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب | اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں بھی اس کو مانتا ہوں کہ جذبہ سے مظاہر و علامت کا جانا عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہم جس نہ سکتے ہوں تو کسی شے کا مضحکہ خیز ہونا قطعاً تکلیف دہ ہو جاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے غصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا بھی آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکون بخش ہوتا ہے۔



یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتے ہیں ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ دبا لیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صدری اور احشائی حصہ زیادہ شدید اور پائدار ہوں جیسا کہ دہلی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معروض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عضوی ہیجان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالنا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غصہ کو فروغ ہو جائے کا موقع دیتا۔ لہذا یہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

**جذبات لطیف** جمالیاتی جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس دونوں خفیف ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور رد کھے پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی متوجات جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے ہیجان پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہر حال داخلی متوجات ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ منظر فن خود ایک معروض حس ہوتا ہے اور معروض حس کا ادراک چونکہ ظاہر یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ خارجی متوجات کے بغیر خالصہ کوئی دماغی جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گزاری یا استعجاب کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا اطمینان یہ خالص دماغی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر اشخاص میں دماغی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہو جاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز جھرجھری اور آنکھیں اشک آلود ہو جاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے گو اس کا محل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقف ہو سکتے ہیں جتنے جتنے کسی مقدمہ کو دیکھ کر اہتزاز پیدا نہیں ہو جاتا یا سیر چشمی کے کام کو دیکھ کر جھجھکے منے نہیں لگتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکر صرف حق بجانب طریقہ نہ کریمانہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں نفس کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا چاہئے۔

خوف کی تشریح صفحہ ۳۴۴ پر جو وجوہ بیان کئے ہیں ان کی بنیاد پر جس جذبات کی کوئی فہرست اصطفاف یا ان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریباً کل واقعات سے متعلم خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریحی کارنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقتباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ دفعتاً متہیج ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور بارود پر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف دودھ شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا کچھ فطری طور پر دبک جاتا ہے۔ گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی احتیاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرانے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو کیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی فحشی کی حالت میں ہوتا ہے سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تراش امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی ٹھریاں منقبض ہونے لگتی ہیں شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کانکھنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سرد پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدد و صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوا ہے رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا اپنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس سرایت ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدد و پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر بہت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس مشکل آتا ہے۔ کماز و پھیل جاتے ہیں انسان کا نینا ہے اور ہونٹوں سے تشنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر

جسے ہوئے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور بچپنی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔

بتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو بھی سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے کبھی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھیوں کو انسان کبھی دباتا ہے کبھی کھوتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے یہ آخری حرکت مسٹر ہیجی نور نے ایک خوف زدہ آسٹریلیوی میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا ہنایت ہی شدید جھان ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جری سے جری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

جذبی رد عمل کی وہ مختلف معروضات کیونکر عالم وجود میں آتے ہیں جو پیدائش

جسمانی نتائج پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادہ ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضو یا قی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے رد عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حلوں اور مدافعتیہ حرکتوں کی یا سخت بھاگڑ کی عضوی یا دیگر ہے۔ کم از کم مسٹر اپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید

افعال کا تحت الشعوری و خفیف مہمان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے۔ اور جو ذہنی حالت بکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار بکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف نتیجہ ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ بچنے کی کوششوں دل کی دھڑکن، نا اور اعصاب کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب اس مصیبت سے واقف تکلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت مینے پنجے نکالنے انگلیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے پھٹنے پھیلائے اور غرائے سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہاد توہی کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا ہے کہ خوف محض بعض تکلیف وہ نتیجے کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال و اثرات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔

اس اصول سے کہ جذبہ ان ردات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہیج کے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے۔ مختلف طور پر کام لیا گیا ہے۔

ناک بھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوئیاں رکھتے تھے اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے کہ اب

کہتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھنبوں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں موجدہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ اور اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عقلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں تھنبوں کے پھیلنے کی اپنسر یہ توجیہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لے لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم ہوتا تھا تو سانس لینے میں وقت ہوتی تھی تو وہ نتھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔

خوف کی حالت میں کپکپی کی ہانٹی گا زایہ وجہ تلتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ انسوں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد جو عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چیتے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلتے آتے ہیں اور جب کبھی رونا یا چلنا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ ابتلا ت پانگیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اسل سے رونے چھینے کی کبھی نوبت نہیں آتی۔ چھینے اور ہلانے کو پائیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مائل مہیمات حس پر یکساں رد عمل ہونا چاہیے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حس معلقوں کے ارتسامات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ شریں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ شریں یا محسوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ فٹ اور ہڈیوں نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایات عمل میں سے اکثر کی ذابقی حرکات کی علامات کے طور پر توجہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت بطور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعباری نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیریں ان کے ساتھ منہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ ”اس میں شک نہیں کہ منفرد و اطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات نقلی سے ضرور ہوتا ہے منفرد متلی تکی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم منہ جڑانے اور ناک جڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا قبضہ ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزید ارجیز کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگواری چیزوں کو منہ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آنکھ کی طرف جھکا کر خوراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشرتی متصرفانہ پسندیدگی نے اظہارِ کلمات کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انہی عمل رکھتی ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا ردِ عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔ لیکن اگر بعض جذبی روایات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے اور متعلم نے خود محسوس کیا ہو گا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے تو بہت سے روایات عمل اسے بھی باقی رہ جاتی ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہیج کے اصل اثرات ہیں انہی میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدد کا تاثر منہ کا خشک ہونا باضمہ کی خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دسوی ہیمان میں پیشاب کارکنا و ہشت میں شانہ کا سکڑنا انتظار میں جمائیوں کا آنا رخ میں تھکے کا گھٹنا پریشانی میں سٹھے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب نکھنا ہیبت میں تپتی پریشانی تپتی کا چھوٹا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تھمتھاہٹ اور غالباً اور علامتیں ہوگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھا جاتا ہے لیکن جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیمانات کے ساتھ ہوتی ہے ہ نقلِ سٹراسنیر اور سائبرنیٹ کا زامھن بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جانور سے ظاہر ہوتی ہیں اس کو ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے



نظام عصبی جیسے پیچیدہ نظام میں ایسی اتفاقی روایات عمل ضرور ہوتی ہوں گی جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنا پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی۔ بحری سفر میں دوران مہر اور طبیعت کا متلا نا گد ی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف نشستی اشیاء کی عادت ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام ترجا لیا تی زندگی اسی طرح سے اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی۔ یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی روایات عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی۔

---

# باب ۲۵

## جبلیت

اس کی تعریف | جبلیت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جبلتیں جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلی کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم اسے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتا ہے تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ جی چو ہے کے پیچھے دوڑتی ہے، کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، دھڑو اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تحفظ کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر رد عمل کرے۔ بہر حال میں وہ علیحدہ طور پر رد عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ جب وہ خاص دھڑکتی ہوئی شے جس کو چوما کہتے ہیں، اس کے میدانِ نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے۔ اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو کتا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنچوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منہ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظامِ عصبی بڑی حد تک اس قسم کے رداتِ عمل کا مجموعہ ہے یہ رداتِ عمل چھینک کی طرح اضطراری اور اتنی ہی خاص نہیں ہیں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالمِ حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان رداتِ عمل کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حصہ کوئی تمثال یا اور اک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تقابلات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر پیچیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلاشبہ اس کو یوں ہی یقین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ کمینے رکھتے ہیں جن کے اعضاء اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد و پیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے کمینوں کے عمل تطابق کی باریکی کی بھی

انتہا نہیں۔

جبلت کے اوپر قدیم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لفظی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف واضح نقطہ نظر تک کبھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پیش میں اور غیب داں قوت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدائے عز و جل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں موہوم استعجاب کرنے میں ہر شے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدائے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نظامِ عصبی عطا فرماتا ہے۔ اور جب ہم اپنی توجہ اس کی طرف منطف کرتے ہیں تو معاً جبلت ایسی شے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش

حیرت انگیز نہیں ہے۔  
 جبلت ایک بکھر مانے چھینکنے۔ کھانسنے منسنے یا نمنے کے ساتھ تال دینے تسلیق ہوتی ہے اور گت بجانے کو ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں

۔ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مشروری ایچ اسٹنڈر تسویقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقات اور اکی تسویقات اور تصویری تسویقات بروی میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم موگوں کو ایک طرف دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑنے لگیں تو یہ اور اکی تسویق ہوئی اور اگر بادل گر بنے یا مینہ برسنے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصویری تسویق ہوئی۔ ایک ہی پچیدہ جبلت میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ بھوکا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصورِ خواہش کیساتھ ملکر عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف چلتا ہے۔

جب شکار چرنک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے  
یہ اس پر جست کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور پھاڑنا اس وقت شروع  
کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے  
تلاش کرتا۔ اچکنا کو دنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف عضلی انقباضات  
ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے مہیج سے پیدا نہیں ہوتی  
جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں  
مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب  
معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ شے جیسے  
ٹوکری بھر انڈے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اسے  
کسی قسم کے نتیجہ کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف  
قیاسی طور پر دیا جاسکتا ہے ہم حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں  
سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ  
سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں نیٹتا ہے۔ ٹھنڈے دن  
وہ چوٹے کے ٹگر کیوں پیٹھتے ہیں کمرے میں وہ (سو میں سے ننانوے  
مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط  
میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور  
گدے پانی پر بکری کے گوشت اور تمپین شراب کو کیوں ترجیح دیتے  
ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی  
ہے، کہ اس کی ہر شے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم  
ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انسانی خصائل  
ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔  
اور ان کو مہمونی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات  
و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید  
ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑوں میں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ سچائے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں یہی قوف سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شے کی جس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے اپنی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے بقول برکلی ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم کے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جلی قفل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم شے کیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دو شیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر مختل کر دیتی ہے یہ معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم ہنستے ہیں۔ مجمع کو دیکھ کر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دو شیزہ سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ وہ جبین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کاملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صنائع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مائل ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرینی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی محبوبہ چھٹی ہی ہو سکتی ہے۔ کرکڑ مرغی کو غالباً یہ تصور بعید از خیال معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے نوکری بھرا انڈے ایک قطعی طور پر دلچسپ اور محبوب شے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کہ بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کی ہر شوق اور ہر جبلت کا ہر قدم اپنی ذاتی روحانی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کالی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔ کبھی کو اس وقت کیسا شہوانی جو جس بے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس کو آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوبر کا ٹکڑا مل جاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک شے ہوتی ہے، جو اس کے انڈے دان کو اندول کے اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت انڈے دینا اس کو مناسب ترین فعل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت انڈہ ہونے والے کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ انسان میں اور ادنی حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً مفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لامحالہ بحث ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں لفظی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنی حیوانات سے کہیں زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت تحصیل و استنباط کی وجہ سے جب ایک بار ان کے مطابق عمل کر چکتا ہے اور اس عمل کے نتائج کا شجرہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہو چکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کوراندہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک کہ اس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان کو بکھتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھا و حسد کرتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا۔ یا اس کا یہ فعل بالکل کوراندہ ہو گا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی سمجھ توقع ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھادے گی اور کسی ناپسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر دبا دے گی۔ غرض لبا مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس جو ہے کہ جب گزشتہ مرتبے کا جو ہے دان سے نکال نکلنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چاہیے دان یا دلائی ہو وہ جاوے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پتھر سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو۔ اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ کوراندہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو فضل کی دانت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔



یا اُسے وہ مشورے یاد آجاتے ہیں جن میں اُس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحمدل لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان ذہبی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسبیقات کے علاوہ حافظے، ایلافات، ارتباطات و توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرورتاً است پیدا ہو جائیں گے۔ مروض لں جس پر اس میں جبلی طور پر ا کے رد عمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس رد عمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اشیائیں اس کے لئے لں کی قریب ہونے کی علامت ہو گیا ہے۔ جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بائکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی لں سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک ا اور بعد ہی تحریک ب میں شکش ہوگی حکمت اور یکسانیت جبلی افعال کی خصوصیات ہے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہو گا کہ شاید کوئی شخص یہ کہدے کہ یہ شخص لں کے متعلق کسی قسم کی اجابت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہو گا۔ لں کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایتلافی مشنری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت لں سے لٹو ا لئی ہے۔

سبب ہم فی النور اپنے جبلت کے سادہ عضویاتی متقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض ہیمانی حرکی تسبیقی ہے جو کسی متکس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کے تمام اضطاری قوسوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو قوسوں

ان پر عامد ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عامد ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیگر سم دقت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں) دب جاتا ہے۔ اب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا انشائی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہو گا۔ یہ اپنی طرف متوجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرف نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضو یا قی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہو گا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی صیغ سے چند جبلتوں کے شمع ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدہ گیان ہی نظر آئیں۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدہ گیان بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔ جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطراری قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ملکر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خیف سی اطلاع پر کہ کونسی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے سببائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یکس قسم کی شے ہے، اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو بچوا اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کرانی ہے جو زیادہ تر صیغ ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی مچھلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے ہر کیڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت آزمائیں لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی شے معلوم ہوتی ہے کبھی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکلنا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے، اور چونکہ اگر کسی شے کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالفت تحریکات مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس تحریک کو عمل کرنے کا موقع دینا چاہیے۔ چنانچہ حرص اور رشاک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکار سی اور فخر کینساری اور عزت گزینی، نہایت رعیت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں و دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی غیر پایدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسلیقات ہیں جو ابتداء کو روانہ اور حرکی رد عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں۔ اور عموماً ہر موقع پر سمجھ بھید کرنا ہے جس حیوان سے ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جبلت نہیں رہتا۔ وہ بظاہر متاثر اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس استعداد جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔ اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ردوات عمل اپنے ماحول میں ادنی دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے میں بعض اوقات کتنے ہی غیر قیمتی کیوں نہ معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدم متین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے وہ صرف بخلاف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو تخیل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقلی ہو گا، اسی میں جبلت کی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر پیکر کی کے | بلع حیوان کی زندگی میں جبلتوں کو دو سبب اور دبا  
دو اصول | سکتے ہیں، جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) عادات جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

(۲) جبلتیں خود لمبی و غیر پائدار ہوتی ہیں۔

(۱) عادات جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون حسب ذیل ہے جب کسی نوع کی ایسا کسی حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کراتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے شے کے دیکھے ہی اس کی طرح اس طرح مائل ہو جاتا ہے اسکے بعد اس قسم کی اگر کسی شے پر اس سے عمل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ جھینگا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگھٹاتا ہے جہاں وہ گھنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسل بنا تا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند اور موافق سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطہ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیویوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دھیمپوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیٹاں اور نجی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی ہے اور نئی صورتوں پر رد عمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ نبض ایشیا کی جانب اس میں کوئی جلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جابت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز کر دیتی ہے۔ اگرچہ اور ایشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آتیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔ عادت جابت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں فراہم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچھ میں ڈرنے اور سار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کتے کو پہلے پہل سار کرنا چاہے اور اس وقت یہ اس کے کالنے کو دوڑ پڑے یا کاٹ کھائے جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برانگیختہ ہو جائے گی،

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں بار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو، اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیاری کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے انبار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قریب بھی نہیں ہٹانے دیتے۔ ایڈیڈونڈیک کے جنگل کے کہان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بکھرے چھوٹ جائیں اور ایک منٹے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بکھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بئیر ایڈا پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بکھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں ان سے وہ شا ذہنی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میلان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بکھڑے، جنہوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اسی قانون کی مرغی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جبلت پر مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے اس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شے یعنی انسان سے پہنچ ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے عدم موجودگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شے کے پیچھے چلنے لگے گا۔ ان کی اس دقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میلان بطع یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں کہ دلوچ

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرعی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرعی کے بچے میلوں تک میرے ساتھ چلتے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف تو ہی ہوتی ہے تو منظر ہڈا بالکل الٹ جاتا ہے میسٹر اسپلڈ ہارٹ نے تین مرعی کے بچوں کے سرورں پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوپی اتار دی گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے ستھاشا دوسری طرف بھاگتے تھے جس میں پرائی ٹوپیاں اتار دی گئی تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک رکھا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے مشنی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں بلکہ میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کما نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا واقعہ اینڈی ٹانڈک کے بچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ سمجھنا کہ قانونِ لمحیت تک پہنچا دیتا ہے جو ص ذیل ہے۔ اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں پھولتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے شہج کر دینے والی چیزیں لمبائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمبی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھر نے اور سطح ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ شکل ہی کبھی لمبی ہوتی ہیں بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشاء کو بالکل واضح کر دیں گی۔ مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے لگنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا ابھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مثلاً پیدائش



چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔

جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بار روزنک ماں کے دبانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سنے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے انہوں سے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ سمجھتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ اس کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے پہلی اور اس نے ہر طرف سے اس کو اپنے پاس بلائے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا چھتھن بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چھتری سے اس کی طرف بھگایا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی جبررسی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ آیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس کے پاس نہ ہوا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چونے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی کہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت بھی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچہ کو چمچے سے غذا دی جائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے یہی حال بھڑوں کا ہے اگر گائے مرغانے یا اس کے دودھ نہ پلا یا دو تین دن کے لئے دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے پیچھے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اس کے نشن کو بھڑانا بہت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی محض بات

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکتی ہے۔ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا صطل کے فرش پر ڈمبہ کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر متک جاتا تھا تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈالتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورے کو برابر کر دیتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں اسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاؤں کے بجائے خوراک چھپاتا اور بورے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دبا دینے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کسے دبانے کے میلان کا محض جلی حصہ

جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی حیوانیتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی منازل طے کرتی ہے قانونِ محبت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کنیں کہانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص دیکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و دوستی راگ محبت فطرتِ سفر جرات و بہادری کے کام سامان و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوقِ حکمت عملی تحصیلِ دولتِ قومہ داری اور کارزارِ حیات میں خود غرضانہ جوش عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ شکاری کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ پھلی کا شکار آئے اور نہ بندوق چلانا جانا ہو تو غالباً وہ تمام سرگرمیوں سے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہیں ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راعب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہرِ ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے تو تمام عمر خراب رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے مجلسی میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بچانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور مہنہ سوری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ شوق کا ایک ٹھوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے لڑکوں کو نقشہ نویسی، مورخ فطرت عالم عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکانیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات نامی نفیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاللات انسانی کے تماشہ اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نقطہ امتلا بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جلی تھا اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے طلیحہ لوگ جو تصور پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمر بھر یہی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے غیر جانب دارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور قوت اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بالکل نئی شے کے متعلق کچھ دیکھ لیتے ہیں تو عدم تعین کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی ہوتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھکتے ہیں لیکن جبلی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں زور نہیں پکڑتا پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاوٹ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونی دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جاسکتے ہیں وہ کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جلی تیاری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقل کے علمی امکانات کی غنیمت محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبعیات۔ معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

### انسانی جبلتوں کا بیان

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتدائی جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیرخوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصول سمجھت اور مکتبہ عاوات نے تجھے بازار کھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پریر حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسلیفی (Sensory) اور جبلی (Motor)۔ تسلیفی حرکات سے ان کی مراد اعضا، دھڑ اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطراری حرکات میں ہوا کے مس سے رونا چھینکنا گنگنا کرنا خراٹے لینا کھانسا۔ سسکنا۔ ایکنا۔ چونکنا۔ جب کوئی عضو چھو جائے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دھوکہ پینا ہے۔ ان پر اب ہاتھ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر اولہ) اس کے بعد کانٹا اشیاء کا پکڑنا اور ان کو منہ تک لانا بیٹھنا کھڑا ہونا ریگنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل وقلید کی اولیٰ استویات کے ساتھ باہمی آواز نکالنے کی ترکیب بھی پیدا ہوتی ہے جس بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ جھمکنے اور لڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمدوی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو صفحہ ۳۷۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب وحشت اور ملناری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

انسانی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت۔ شکار۔ جیا۔ محبت۔ والد۔ جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں۔ پسندہ یا سولہ سال کی عمر تک انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دودھ پلانے والے جانور حتیٰ کہ بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ بالکل ہی مدور نشوونما میں ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت ہونے کا میلان پست ہو جائے گا۔ عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر مہنہ زندگی کا ایک طرف ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت ہوتا ہے وہ گزر جاتی ہے اور وہ چیزیں میسر نہیں ہوتیں اور انسان یہ زمانہ ایک طرح کی گرسلی میں گزار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان کی نفسی ساخت میں ایسے رنج و رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے تجربات نہیں بھر سکتے ایک متمول ہنرمند شخص سے ایک معمار یا تاجر کا مقابلہ کرو۔ یہ اول الذکر عنفوان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی وہ اس کے لئے حاضر ہو گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا اس نے انسانی زندگی کے ہر گھاٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہاز رانی بھی کر سکتا ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لڑائی بھی ہے رنجیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے۔ اور یہ سب باتیں اس ایک ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے نقص ان رنجوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ عنبر فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح | جبلت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے ایسے لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا رد عمل ہے جو انہیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے زندگی خوشخواری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از دلچسپی نہیں ہم درتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم یقین ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جان بڑھتے تو گئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بلکہ خصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات اخرا کر ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گھوارہ سے گوتر تک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا و صمد اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شاید حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سچے معرے ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس سے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بن خوفناک



تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پردہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔

اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

ایم پیئر لکھتے ہیں کہ تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بصری ارتسامات اسے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو لئے ہوئی تھی اس کی گود میں ہستارہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ اُن کے نقاروں اور پھیپوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے۔“

بڑے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑے حادثے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفان خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شان شاں ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوانہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رگ جاتا تھا۔ کتنا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آورانہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جلی امر ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ اس کو چھولیں تو یہ ہفتوں تک نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور کمر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں بعض اقسام سے کترے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دبانادشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حصہ جبلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتہ رتج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت مل گیا۔ میں نے دوبار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھوٹے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی بعض بہت بڑی بیکریوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ دڑتا ہے مگر اس اثنا میں انٹوں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پیلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت دفعۃً ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دبا سکی۔ جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً چھینے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے دڑتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتے کے نسل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رحب بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چھینے لگتا تھا بچپن میں تنہائی سے بڑا اور لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جیسی کہ بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا یا کر چھینے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیتیں اور خصوصاً تاریک مقامات سورخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گرم ہوجانے کی تو جیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اشتیڈر کہتا ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے دڑتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملتا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر نزدیک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چھپتے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں پڑا آدمی بھی اس نے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے حقیقی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریمپوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانوراں پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ایٹلا قائم ہو گیا جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکر دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے آخری تسویقات کی قطعاً کورانہ جبلتی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے وبانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سراور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ انہیں کہا جاسکتا نہ کہ وہ بالانحرف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے ششترجی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلند پر انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جا کر اُلٹا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ

تھوڑا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف یقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیاء کا ڈر ابھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ بچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس تفتیش نفسی کے با وصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی عوامل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ آیتلاف پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔

بھوت کے خوف کو انتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم غلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جز ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھکر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صحیحاً ایک غیر معمولی صورت اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھکر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر بلنوکے بروکس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ کتے کو اس طرح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو صرگی کا ورد ہو گیا ہے اور سبب اس کے خوف کا محض ایک بڑی مٹی جو ایک دھاکہ میں بندھی ہوئی پہنچ رہی تھی اور کتے نے دھاکہ اور کھنچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور زمین پر اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ معمول کی غلاف ورزی ہو جاوے کرنی اور ہڈیاں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کیچڑ دلدل حشرات الارض لاشیں وغیرہ انسانی مردہ کو دیکھکر ایک طرح کا جبلی خوف پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار دیکھنے سے جاتا رہتا ہے لیکن یہ دیکھکر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھیں ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جوان کا باعث ہوتے توجہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیوں کہ وہ تو بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانہ کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ بعض اہم ارضی خوف اور معمولی خوف تھے علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجہ ہو سکتی ہے معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم پھینچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب ذہن فی الحیوانات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر رٹا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سا دھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری جانور غیر متحرک پرندے کی طرح یا مچھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ متہیج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ مچولی کھیلنے ہوئے لڑکے کو بھی جب دھونڈ رہے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت لٹاتی ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر بٹھک کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منقطف کرنا چاہتے ہیں، تو کو دہانے میں اٹھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑہ ہلاتا ہے اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بہت سے رشتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے ہے۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں کیا دم سادہ ہونے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لو جو کھلے مقامات کے عبور کرتے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے۔ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے پر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رخصا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی بلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آتی ہے۔ ڈاؤراس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو بہت ہی بعید کی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیکاری سے تازہ ہو جاتی ہو

# باب ۲۶

## ارادہ

افعال ارادی | خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو شخص جانتا ہے ان کی تعریف کی جائے تو صراحت میں کسی

قسم کا اضافہ نہ ہو گا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شے کا حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قصہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائتیں ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے محسوس کرتے یا شے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔



یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں جن کل چیزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل ثنائی قسم کے جن حرکات سے ہم نے اتنی بحث کی ہے وہ خود ہوتے ہیں۔ حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا

عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔

جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات

ہمارے اجسام کے اصل نہیں بلکہ ثنائی اعمال ہیں اور یہ نفسیات اردہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلی اور جذبی

حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض ہیچ بعض بند و بن کی طرح چل جانے والے حصوں کی بلندی کو پہنچتے

ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک

بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گھاری گڑبڑ

ہوئی گذر گئی بچہ جیسا کہ فاسٹ فاسٹ کے کنارہ پر کھڑا تھا چونک پڑا اس کی آنکھیں جھپک نکلیں تھیں بند ہو گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا

ہوا سہری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود برن کے

دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے رد عمل

پہلے ہی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو گیا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار اراداً نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حصوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حصوں سے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا دھند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار چو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کا فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دوسرے تصور تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعدی یعنی حرکت۔ یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک حصوں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حصوں میں پیدا کرتی جن کو متاثر کرتی ہے مثلاً تحریکیں و باؤ کھرج وغیرہ یا جیسی کہ یہ سنائی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حصوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی حسوں کے ذریعہ سے ہم انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو ہمارے اعضاء تک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ یا پاؤں ایک انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے مگر جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر اسٹرومیل نے اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں۔ یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان۔ البتہ اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاصل کو نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے اس کو منہ پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بہودہ اور بظاہر تکلیف وہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال ہٹا دیا جاتا تھا اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر چکر رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکر آتا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔“

”اس کو عضلاتی مکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو بو نہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پینے ادنیٰ کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی آنکھوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں

نہ ہوتی تھیں۔  
 کسی قسم کا متصور تصور پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو ہم کو اس کے پید انہیں ہوتا بعد حرکتی یا بعدی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انحصار کے لئے ضرورتی

جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کا تصور ہمارے لئے ضرورتی ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ باقی کل حس درآئندہ متوجات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ توج برآئندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ان کا انکشاف احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔ ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج حونی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جبروں، پیٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منقبض ہوتے ہیں برآئینہ تو ج کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تامل کے لئے بدیہی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات و رباطات و مفاصل کے آس پاس کے درآئندہ احساسات اور خنجرہ سینہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے بالکل ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو درآئندہ احساسات کا پیچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

معلم ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف سبذول کر لے کر کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بدل ارادہ کس لئے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا جنہیں حرکت عمل میں آ جانے کے بعد پیدا کرتی ہا اگر ہم ان احساسات کو علیحدہ کر لیں تو کیا کوئی علامت یا اصول باقی رہ جائے گا، یا ذریعہ تحدید تعین باقی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو صحیح شدت سے پہنچ کرے اور گمراہ نہ ہو۔ اگر تم ان مثالوں کو جو مستطیج حرکت کی منظر رفتی ہیں ہم سے کہو تو ان جہات کا کامل طور پر مرتب و متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، تم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے علم کی حرکت سے پہلے خاص اشتی حصول خاص حرکت ہنجی کی آوازوں کا غلظ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض عضلی احساسات تلفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآئید، احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تا بہ امکان پوری طرح سے متعین ہوتا ہے) اور عمل کے مابین کسی تیسرے ذہنی منظر کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح

کی اجازت ایک عنصر رضایا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ میرے اور مشعلم دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اصل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آئندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظر انداز کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر متشکل ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کر سکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر داہنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بایاں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک مثال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں منتقل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا تامل سے پتہ چلتا ہے۔

ہمارے شعور کا کل مافیہ اور سوا جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے متعلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداء ہم تک اعصاب حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ | حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض مثالاً موجودہ پر مشتمل ہوتا ہے، یا یہ کہ بےیدی مثالاً بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حصوں پر مشتمل ہوتا ہے یا بےیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور سے رفتہ رفتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعید ہی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے کو ہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت یا مقوم کوئی بعید ہی حس ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت اٹکھ یا کان یا قبض اوقات جلد بر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر تصبیح اخراج سے ایسا لایا جاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و ملکتی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سہمی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سہمی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحسیر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ گویا ذہنی کان پر گھنے سے پہلے نغمہ سہرا ہو جاتے ہیں لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائی سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تہیج کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے چینک ارادی افعال میں صحیح پائے گا ابتدا سے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چکاتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے بٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہیے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکنا ہوں اور پل کر دروازہ کھول چکنا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بند رہتی رہتی رہتی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر گزرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گزر جائیں گے، پھینکتے، دوپچتے، نشانہ لگاتے یا اوار کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کتر تحصیل کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کتر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر سودار ڈاکٹر تجربہ ہے کہ وہ پینل کی نوک سے ایک لفظ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک شے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک جھولی شے کی طرف دیکھتے ہیں، اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمسی صورت



(جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں) میں ۱۲، ۱۳، ۱۴ ملی میٹر کی غلطی ہوئی، بصری صورت میں صرف ۱۲، ۱۳، ۱۴ ملی میٹر کی یہ سب تامل اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں اس کو ہم نہیں جانتے۔

**باب ۹** میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت متزل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے متزل کو فرانسیسی مصنف لمسی متزل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے۔ ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کونسا ہے

جو فعل کو ارادی بنادینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی مہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تو مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر شعلوں کو خلفشار

میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض تعقل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔ **تصویری حرکی عمل** | سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے

پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے مماثل حسی شعوری

مظہر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔  
 اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور رکافی  
 ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا رضا  
 کے حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم  
 نہیں ہوتا وہ نسبتاً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں  
 جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی  
 ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم شعوری حرکی فعل کی نظر  
 متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل  
 واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے جھجک اور فی الفور  
 واقع ہوتی ہے، تو فعل شعوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو  
 تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقت نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ  
 عصبی عضلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں شامل ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان سے  
 مطلق واقف نہیں ہوتے تا مل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل  
 کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنیٹ جنھوں نے سب سے  
 پہلے تصور حرکی فعل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے اگر میں غلطی پر  
 نہیں ہوں اس کو ہماری ذہنی زندگی عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔  
 حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ باتیں کرنے کرتے  
 مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر  
 گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو اٹھا  
 لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں۔ میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ  
 محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں جانے کے  
 لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستر خواں  
 پر بیٹھا ہوں اور خود کو آخر دے کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔  
 کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کر رہا ہوں لیکن بیوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیہ سا تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرادیتے ہیں بلاشبہ ہمیں ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادی افعال میں ارادہ کا حکم ہوتا ہے جن کے لئے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ جس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ نوٹز کہتا ہے۔

کہتے یا پانوں بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات کیے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک استحضارات مشکل سے ایک سکند کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مدت اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے ہمارے روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالفت تصور موجود نہ ہو اس صورت میں یا تو ذہن میں اسکے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں رواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض صبحوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سوچ بچار میں گزار دیتے ہیں کہ اٹھیں یا نہ اٹھیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر پھر ملتی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھنے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تقسیم کر کے یہ کچھ سکھاتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی غرضیت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے شعوری کا سامعہ طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے بلنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالفت یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اپنا صحیح حرکی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک تھا ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال سیرے نزدیک چھوٹے پیمانہ پر نفسیات ارادہ کے تمام ملومات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مظہر پر خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلا استثناء اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی تسلیفی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے لوٹ لکھتا ہے ”کوٹھنے والا بیرڈ کھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا ختم شیر زن کو وار کرتے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اُس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عضلی میں ایک خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعوب کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

اردو کھیل یعنی نام نہاد قرأت ذہنی کی نمایاں خصوصیات فراغ عضلی کہنا زیادہ موزوں ہو گا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عضلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ غم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ ہمیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ چلٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانیکے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسبیعی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں، ابہر خفیف سا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک کہ چمکتی ہے۔ ہمارے حس اور ہمارے تصور گویا ایسے نمونے کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو چنانچہ ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسری عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ نقل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود و متغور و فکر میں صرت کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب خزانہ تین دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہونا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند دھیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسلیق یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آ جاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے بڑا ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکتی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصویری حرکتی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتنے پتے تباہے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توبیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی حکم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہو گا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تہوج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکتی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے تہوجات پر عمل کرتے ہیں جو یا تو ان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انجام تو یہ ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں، مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

**فعل بعد اہتمام** | اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا لمحوظات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی پچھینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں جو کل قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے۔ اور حرکت



واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر پست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا علم ارادی سناٹے میں۔ معاون اور مزاحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لانا تھا مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تضادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش بہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی ایتلانی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آ جاتے ہیں لیکن اس وقت کے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ یہ مزاحمت کو دفع کر کے حرکت نتائج کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر یائین کے تصورات (گو وہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں) کا بہم احساس جاسیہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا، اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب و اتفاق باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقتات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہو جس طرح سے کہ کل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور اسباب بھی قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ منہم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر پائے صبری کے ساتھ انتظار کرنی چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کر لے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے۔ لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج پھوٹ نکلے تو حالت متذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقہ ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کر دینا چاہتا ہوں۔ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علامہ و مظاہر کا تاملی بیان مقصود ہے۔ علی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ تو وہ محسوس ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

**فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں** | اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق مخالف موافق دلائل کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک سنجیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا اور اب مزید تامل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے۔ شک یقین کے ساتھ یہ آسانی بدل جاتا ہے اور دور کا تبدیل میں ہمارے حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ جو اب بے محرک ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے انا کا مقررہ متعین حصہ ہوتا ہے، اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ بااقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے ہمارے پاس نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی بات صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے غفدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے ام لکھے ہوں ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے (دیکھو صفحہ ۲۵) مقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں۔ وہ ان غایات کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فصل کے کرنے یا نہ کرنے میں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آ جاتے ہیں اور ایسی ساعت آ جاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آ جاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک ہوم تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنیاد پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شق پر عمل ہو جاتا ہے۔ عصبی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل تردید انتظار کے بعد یہ مسلسل حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہئے اسے جان بھی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑے چلو۔ اس طرح بغیر غور سے

اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با ارادہ فاعل نہیں بلکہ محض تماشا شائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل کا تماشا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلہ کی ایسی اچانک اور پر از ہیجان قسم ہے کہ کند اور دیہی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ پنولین کو غصہ وغیرہ کی طرح سے عالم میں تھلک ڈال دینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش و دلولے کے راستہ کو خوف و خدشہ بند کر دیتے ہیں تو غم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے نمونہ غیر منقطع طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پرہیزان رستے کے لئے ابھی روانہ ہوئی ہے۔ فیصلہ کی ایک جو تھی قسم ہے جو بسا اوقات غم کو اتنی ہی اچانک طور پر ختم کر دیتی ہے، جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربہ یا کسی ناقابلِ بیان داخلی تغیر کی بنیاد پر اچانک آسان اور بے پروا حالت سے سنجیدہ اور شدید حالت پر پہنچ جاتے ہیں یا سنجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پروا حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و مشغولات میں وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے نظریں واقع ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی سنجیدہ عامل بھی رنج و دہشت کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے تو خفیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجیدہ فطرت کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان اداس کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

تڑک کر دیتے ہیں اور سنجیدہ ہمیشہ صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عقلی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ تمام تغیرات قلب ضمیر کی بیداریاں اور غیرہ آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور عمیق طوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام بیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے بلبرے کو جھکا رہے ہیں پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو تنہا فعل کو عمل میں لانے کے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان مسئلہ میں ارادہ کا جو سست و مردہ ابہار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابہار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ کے علاوہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔ ذہنی اور ظہری اعتبار سے تو وہ احساس سعی جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فیصلہ کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے امین نہ ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے معرض حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک غیر آباد اور اطلاقی دیرانہ کے اندر داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گذشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے کہ گذشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے بجا لیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ غلط اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل اہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گذشتہ اقسام سے بالکل مینر اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی منظر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ تنقید کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنے پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ منظری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اسکی تعبیر پر روحانی علیت تھریور اور جبر و قدر جیسے اہم و وسیع مسائل بنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے احساس سعی | ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور زیادہ عصبی عمل جو اسکے ساتھ ہوتا ہے بالکل شعور ہی ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلف میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی روکائیں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہو تا ہے اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ کسستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویق کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے یا ممکن ہے یہ خود حرکی رقبوں کے ذاتی جہود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہوں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ بعضی جہود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادی روکائیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکر یا اعمال کے مثل اور ہیجانوں میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور استلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کم زور بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر حرکت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

صحت ازادہ | مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام



تناسب ہوتا ہے ہی صحت ارادہ کی بچان ہے۔ کیونکہ اس کی غاف وزری بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جویش اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں دینی جبلی رد عمل کے معروضات ہوتی ہیں (یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے یا بعید می اشیا کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیا کے تصورات ہوتے ہیں جو باعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں ان مختلف معروضات کے مقابلہ میں تمام بعید می ملحوظات کج جہد و تقلبات غیر معمولی استدلال اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی سبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے اور باری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی اختیار ہے کہ معمولی حالت میں جو جبلی محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علامہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے نہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ جس صورت میں فیصلہ خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمولی یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تند رست ہوتا ہے۔

ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے یعنی محرکات چشیت مجموعی ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے نہ کہ غلبہ معمولی اور عمل نظری ہیری کا اتباع کرتا ہے

غیر تندرستی ارادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ارادہ کی غیر تندرستی ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے متکلفات کو عمل کرنیکا وقت

نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متکلفات ذہن میں آتے جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جمود بہت کم ہوتا یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر سرزد ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاجسم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجہ عمل ہمیشہ مانع اور موقوف قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم بعض خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک جزوی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کئی کئی کی بنا پر۔ انسان اگر معمولی مزاجسم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ موقوف ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ موقوف ہو سکتا ہے انسان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے

بھی کہ اس کے راستہ میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤسٹن کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر منہ زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے۔

ارادہ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے سیر مستب کی ایک معمولی قسم یہ ہے نقص کی ہنسا پر۔ کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوری و سیما بی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلاخی اور کسبکلی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دیکھنا مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچکے ہوتے جا نوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز رینکے والے جانوروں کے مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ تو انائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایطالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تھے سے ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دیکھنا اور مزاحم ارادہ کے امر میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و سرگروہ بنے گا علی مذاق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور ان بہات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چکل میں اتنا جوش اور اتنی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات ہوں جو اسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ جذبات کی عدم موجودگی: نتائج سے بے پروائی، لمحوں غلات سے بے اعتنائی اور ہر لمحہ کے ساحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادیکے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرمات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویقی کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جلد عمل میں بھی آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ان کے نتائج کے بروقت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجہ تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ بلبلہ والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت مہتمم با نشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلط سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق ارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت دل آویز اور بخیر نوع کے لئے نہایت ہی ضروری ملکہ ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض تکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا ہوتا ہے کہ بازر کھنے والی تو تین تسویقی اخراجات کے روکنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ برائیں بعض اشخاص جن کو بیخ مرگی وغیرہ کا عارضہ ہوتا ہے یا ایسے مجرم جن کے نظام عصبی میں خلل واقع ہو جاتا ہے ان کی ذہنی مشنری اس قدر کمزور ہو جاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصور راست پیدا ہوں تسویقات فعل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ خلقی اعتبار سے تندرست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ معمولی تنزیل سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہینگے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لیے یہ ایک طرح کی گھیر سی ہوتی ہے ان کے عصبی مرکوزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعقل ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی بخیر معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر شیمانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے۔ اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت ہو بلکہ محض مبہم و موہوم تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صبح صبح میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری (یا غیر فطری) تسویق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ فوراً سبھی بیجان ہوا اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کمزوری کہتے ہیں جس حالت کو خفا یا ستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشہ کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدار احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہوا گل غیر متعین توازن کی حالت کا شعلی مزاج زیادہ تر جلال گاہ ہوتا ہے اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سچی اور حقیقی نفرت تھی اور اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اسی میں غرق ہو گئے (۲) زیادتی تسلی اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کر دار بے ضابطہ و کی بنا پر۔ تسلی ہو سکتا ہے جہاں عصبی ریشوں کی اندرونی حالت بالکل اچھی ہو اور مزاج قوت بالکل معمول کے مطابق

کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسلی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شے اکثر اشخاص کے لئے تھن ہو وہ امکان ہو وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے جنوں پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس تقسیم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت بدقسمت مریش کی روح تک تکلیف سے عرق عرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے پکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا میچوں اور بھنگڑوں کو انیون اور بھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرہ کے ایک کونہ میں شراب کا پیپہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

باز نہ رکھ سکے گا۔ لہٰذا شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ ڈاکٹر مے ساکن سن سٹانی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا چند روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرتے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے ایک ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلانے کی ٹکڑیاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندے پر رکھا اور دوسرے میں اکلھاڑی بیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔ اب بازو کو لئے۔ خون بہتا ہوا بیچتا ہے۔ تھوڑی سی شراب لاؤ، اور تھوڑی سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اس وقت کی شور بکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے عضو کو ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور پھر یہ کہنے لگا کہ اب مجھے تشفی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جے امی ٹرنر ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نوشی کی عادت کے چھڑانے کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اس نے الکوحل کے کچھ گنتے خالی کر دیے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکوحل تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دبانے میں میرے لئے اسی قدر ناممکن ہے جس طرح سے کہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ تصور بہت ہی ضیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے اس کو اپنے ہاتھ میں ملے معلوم ہوتے ہیں ان کو دھنسا جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ میلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے کے لئے وہ ان کو دھوٹا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد یہی تصور پھر آ جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں ختم ہو جاتا ہے یا اس کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک سے نہیں دھوئے

دور کرنے کے لئے وہ اُن کو بار بار اُتارتا اور پہنتا ہے یہاں تک کہ اُسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو بستری پر لیٹ کر کبھی اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراہمی کا یقین ہے ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف وہ شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادہ مزاجسم ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاج کم ہوتی ہے یا تسلیق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسلیق

نا کافی ہوتی ہے۔ یا قوت مزاج بہت زیادہ ہوتی ہے مثلاً صدمہ پر جو حالت بیان کرانے میں اس سے تو صدمہ واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی متیقن شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پراثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے بعض معروضات تو معمولاً ہم سب میں اس طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ لیکن ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجہ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اندھا بیدار ہو جاتا ہے۔



انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعہ کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسمتوں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عوطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیر پے و ماندے ہوتے ہیں جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے ان لوگوں کی طرح کوئی متمتع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا نعام کہتے ہیں وہ وہ پینے پینے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پردہ بڑبڑانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، متفقد کرنا، اعتراض کرنا، خواہش کرنا اور قدرے عزم کرنا، کسی عزم یا تجرم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ بشرطیہ سے کبھی جملہ انشائیہ میں مشتمل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسوا اور ریسٹف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسوئی قوت ادنیٰ محرمات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی ٹرنول کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابض رہتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عہدہ محرمات بھی یہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک مقتبلہ کا فاصلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے بٹھا لیجانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ الناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و محن میں ڈوب چار ہونا پڑتا ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش کوشش صلیقت ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبت قلیل الوقوع اور معیاری تویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جہلی اور عاداتی اقسام ہوتی ہے۔

کی تویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مسوق ایمان روکے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن امیر و اور مجبوظ احوال اس کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ گھبراؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادہ بالسی کے متعلق ایسا کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستہ کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستہ سے عمل ہوتا ہے تو طبیعتی قانون ذہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

شاذ اور معیاری محرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم سم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی محرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اُن تک نہیں کرتا یا جو فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ٹھانتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کاہل شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پالیتے ہیں اپنی شجاعت و جرأت کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرز تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری معیارات کے بتو عیاش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں اگر میرے کان فرائض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری محرکات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویق ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معیار ہونے لگتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار بے مقدر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار کھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت۔ اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی عمل کی مختصر تعریف کرنی ہو تو، اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصر اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہر میلان کے بجائے، اسے تسویق معیاری کی نمائندگی کرتی ہے، اس سعی کے لئے ہے۔

تساویق معیاری

تساویق معیاری

بالفاظ دیگر اگر اس کا تعلق اضافہ ہو جائے تو فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اس کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاق اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو یورپی طرح پر کام میں لائیں تو سب سے اچھی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود بھی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے۔ بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والہ مشاہدہ مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے عمل کی حیثیت لیکن عمل کے ساتھ لذت و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو مضبوط کرتے ہیں بعد میں خیالات لذت و آلام تسویقی اور فراموشی تو بے عمل کر رہتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال ہی لذت بخشی ہو بلکہ محسوس

اور نہ یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ  
ہو مر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات بعد میں باعث تفریح ہوتے ہیں۔  
لیکن چونکہ لذات خاص عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں  
اور آلام موجودہ نہایت قوی منزعہم اس لیے لذات و آلام کے  
خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور مزاحمی  
قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت  
ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا مطالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے  
ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی  
لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو  
ہمارے عقلی انتفاضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری  
صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ  
کو اہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس  
کے ساتھ باعث تکلیف بننے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں  
ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری  
رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام  
کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی  
نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے  
ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی  
تمثلات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات  
پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکت صرف لذات  
و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبل اور جذبی اظہارات میں ان کو قطعاً کوئی  
دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہوگا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا  
ہوگا اور ناک بھوں چرہ مٹانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا

ہوگا ہ کون شخص ہے جو شرم آنے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شرماتا ہے  
 کون شخص ہے جو غصہ غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی واسطی  
 ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں محرکات اضطراب اس  
 قوت سے عمل میں آتی ہیں جو عقب میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی صرف کرتا ہے  
 جو اس کے مطابق رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جن چیزوں  
 کے دیکھنے سے ہم غصہ محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے متشنے کا  
 باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور  
 میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسویقی قوت ہوتی ہے۔  
 ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجاوز نہیں  
 کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں یہ کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی  
 حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف۔  
 احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات مثلاً  
 میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور  
 یا کیفیت اس کا حال ہو شعور کا (یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ ہوتا ہے) خاصہ یہ ہے  
 کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس کی توجہ متافانیات سے متعلق  
 ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور  
 دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔  
 بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں، اب ہمیں ان کو  
 اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ موجود ہیں۔ اور  
 جو لوگ ان کی توجہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو  
 یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے  
 نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم  
 میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محض عمل ہو سکتا ہے تو  
 یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے  
 ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

جہلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلہ پر اہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے، اور ایسی پر فریب سادگی کے نتیجے نہ پڑنا چاہیے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت نفس الامری کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہو گا جو عادی بن چکے ہیں زندگی کے معمولی افعال پر پھنسا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت والہ کے بلا کسی حوالہ کے ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصوری حرکی قسم کا عمل ہوتا ہے جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح میں گھسنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک باب میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں ملا پروائی کے عالم میں خود کو مینہ پر چاقو کا دستہ بھرائے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لئے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے جھلک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خالص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جاسکتی۔

یا ایک جھیسو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا جس کو ایک چھوٹی سنی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی سوجھ بوجھ سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو بہت  
 اگر اس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔  
 کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ  
 اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا  
 ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سرزد نہیں ہو جاتی  
 اس قسم کے جبری امور کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے  
 متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں یہی نہیں بلکہ استحضاری  
 منفید چیزوں کے ذمہ میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ منفید چیزوں کے لئے لذت نہیں  
 چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال  
 لذات کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے  
 ماتحت بھی نہیں آتے۔ نکل مریض تسویقات، اور یہ ہماری کئی مقدمہ تصورات اس کی مثال  
 مثالیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبی منزلت حاصل ہوتی  
 ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دیکھی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ  
 کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے  
 کہ وہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو جو میراد دست بھی تھا اس کو کمر کی نئے پاس سے  
 جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گذرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ  
 یہ جی چاہا کرتا تھا کہ لاڈلیں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ روغن کیتھولک  
 مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے ناظم سے اس کا ذکر کیا جس نے کہا کہ بہتر ہے  
 اگر تمھارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور گرنا چاہئے۔ جا پڑا اور ضرور گر دیکھو!  
 اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج  
 کرنا چاہئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی حرص آجانے  
 کے متعلق بیمار ذہنیوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس شخص کے  
 ہمیں زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو  
 وہ محض درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو  
 کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار



سو لگتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہل و بیہودہ جملہ کو بار بار دہراتا رہا، اور اس کے ذہن پر مستوی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اور مہل بن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ جو شے انعطاف و توجہ اگر اس شرط کا جس پر اس شیا کی تسویقی اور مزاحمی قوت مبنی کا باعث ہوتی وہی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی دلچسپی ہے عمل کو متعین کرتی ہے۔ دل چسپ ایسا عنوان ہے جس کے ماتحت خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عادی راہوں سے گزرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسوین کا راز ان خاص علاقے میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوئیں کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علاقے ہوتے ہی ہیں، بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ نوعیت و اہمیت ہے جس سے کہ یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسوین ضرور سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصور کی حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسوین اور جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستوی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت و الم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں محبت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایی ہوتا ہے مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسوین قوت کی اولیں شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستوی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روکتی ہے وہ محض مخالفت و دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خالصہ دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھولی جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف تصورات کے مابین مساوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مساوی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ ایک تعلق ہے۔ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے

ذہن میں ایک بار آجانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکت کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مطالبہ ہے جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عضویاتی واقعہ کے بعد ہونے میں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے، جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور نہیں ہو جانا میں جھینکنے کا ارادہ کرتا ہوں اور جھینک نہیں آتی میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے جو نیز کھی ہو وہ فرش پر سے مسکتی ہو میرے پاس چلی آئے اگر یہ نہیں آتی میرا ارادہ عطسی مرکوز کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا جس طرح کے مزید حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، اس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی مظہر ہے جو تعمیلی عقو و پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عقو و ٹھیک طرح سے کام کرتے ہیں تو فعل بوری طور پر واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشبیہی حرکات رعبہ حرکی افزیا یا معمولی قسم کا بے نکاپین پیدا ہو جاتا ہے اگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مفلوج کہتے ہیں لیکن ہے وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مفلوج قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالتوں میں ارادہ بحیثیت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادی کوشش توجہی پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب مبحث میں اس وقت کوشش ہوتی ہے۔ پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں انکے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے قوانین کا حسن اختلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تواضع نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اختلاف دو ایسے لفظ ہیں ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجہات لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آ رہی ہے کہ اگر ارادہ سے کسی شے کا پتہ چلتا ہے تو توجہ بال سعی کا الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی شکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی ہے تو حرکتی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی قوی جذبہ کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بچا ناجی اس قدر سہل ہوتا جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازہ ہٹ آنا اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمثالات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمثالات کے علاوہ اور کسی قسم کے تمثال ذہن کے ساتھ بھی جاتے ہیں تو ان تمثالات کے هجوم میں ان کا فوراً ہی قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصہ تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر ادا اس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے ہیجان میں لوگوں کی طبیعت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور متعل شگن چیز ہوتی ہے جو اب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے۔ کیونکہ ہمارے غصہ میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بناء پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں نہیں ایک بار ذہن میں جاگیریں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا اثر شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر ایک بار خموشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے جذبہ کا کام جھٹلے اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوش ہوش کی سماعت سے دور رکھئے۔ اچھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے، ”مجھ سے یہ نہ کہو!“ غصہ میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں عقل کے سبب سر کے غسل میں کوئی شہر آبیسن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے اور بھٹن انکلی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طرف کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے۔ ”ٹھہر! باز آ! چھوڑ دے! پلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہمی آواز کو بلا خوف و

اندیشہ کے سنتا ہے ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوطی دیتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف مثالوں کے هجوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سعی صمیم سے باقی رہ کر مشکل معروض بہت جلد اپنے حصہ اور موقوفات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ماحول فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حوصلے اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اس کے ماحول پر قابض پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کر کے اسی معروض پر جائے رکھنا چاہئے، تاکہ یہ نشو و نما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حوصلے کی مرکزوں کا پر اسرار تعلق اس کے بدخود و بخود عمل کو نامشروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضائے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطہ عمل قطعاً دکائیے ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصور ہی معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہمارا ارادہ ایک تصور پر عمل کو نامشروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اگر ہم بو نہیں چھو سکتے تو ذہن سے خارج ہو جائے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیر موجودگی پر رضا مند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور مجھ جانے سے بچائے اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک

پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ ذہن کو پُر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے منتقلات سے پُر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہو اور ایسا ہو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ مرکب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر اجزا بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جس صورت میں صحیح تعقل متوفقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس کو نظر سے دور کرنے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر مہم ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی اور جذبہ کو بے غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو تھریں کے موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا ہے تو ابھی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے اور اس کو ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے پنی رہے ہیں ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد ہنسی ہی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پیئے لیتا ہوں پھر نہ پیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سر دی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے اُتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو پڑاؤں ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس وقت پی نے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا بکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے نکلے گا یا یہ کہ بس ایک بار پیئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے لڑاؤں تعقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

غریب کی توجہ منحطف نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اس تعقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ پینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ دیر کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے قائم و باقی رکھے جس کو اگر وہ نہیں چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہمچنان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کوشش کو ارادہ مسوق کو دیکھنا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ارادہ مزاحم کو برائے گنہگار ہوتا ہے۔ چہاڑ کی تباہی کی وقت تمکے ہوئے طاح کی حالت ارادہ مزاحم کی سہی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دُکھتے ہوئے ہاتھوں اور تھکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گریزندہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیونہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حاصل ہوا نوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے نوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے، اور جو ممکن ہے یا کسی آیت یا مقرر ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلہ میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ نقصانہ کہ استحضار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسبیح و مزاحمی صحیح الدماغ اور مغبوط الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر خطی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن ان کو اس قدر توی نظر آئے ہیں

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھسکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ ”یہی میرے لئے حقیقت ہیں“ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ سٹریٹنل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اُس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں، اس سے جرحی سوالات کئے گئے تو اُن کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس وہم کے متعلق بڑا تکنیکی شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے وہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے..... جب جرح کی بناء پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تمکک جاتے ہیں تو وہ بے قابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے۔“

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا منتهی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دہلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جہالت معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدکنے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ یہی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر | صفحہ ۵۳۷ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سہمی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگرچہ ہم تو کم و بیش کر سکتے ہیں۔



یہ الفاظ دیگر کوشش ایسی مقررہ رد عمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو ہمارا مزاج متاثر ہوتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو بلکہ اس کی حیثیت صورت حال سے مقررہ معطیات ہمارے محرکات و سیرت وغیرہ کے مابین بقول ریاضاتی غیبی متغیر کی سی ہوتی ہے۔ اگر دیکھا گیا ہے کہ اگر ہماری کوشش ان معطیات کا مقررہ عمل نہیں تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس سے برعکس اگر مقدار سے ایک مقررہ تے ہے جس کے منہ یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شعور پر مستولی ہوگا اس کا اسی وقت اور اسی مقام میں شعور پر مستولی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں اور ہمارے کل افعال پہلے ہی سے متعین مقدار ہوتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم ہر صورت میں حسب منشاء کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے خیالات کو عرصہ تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گنہگار و دلائے یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو پشیمانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا تھا۔ اس کو یہ یاد رکھنا دشوار ہوتا ہے کہ کائنات (جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے) اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے دلچسپیوں اور اختلاف کے نتائج تھے جن کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا عام تسلسل اور دنیا کا وحدتی تعقل ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش صیبا ادنی و اقصی جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔

واقعیہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ ایک تصور پر تو جہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات سعی تک صمد کرنا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہونی یا ذہنی مقداروں کی اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دہرس سے ہمیشہ باہر رہینگے۔ کوئی صحیح الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس تصور کی طرف کبھی عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار بنادے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن ایک عالم نفسیات سے ایسی جانبداری کی توقع نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کو ایک قوی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے اور علم متعین علائن کا ایک نظام ہوتا ہے جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں وہاں علم اگر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے متعلق صرف اس حد تک بحث کوئی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال و افعال مقرر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اُس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسویقی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے ساتھ کہ یہ کس طرح سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں ان حالات و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے ٹھیک کتنی سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختار ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہوگا۔

اس طرح سے نفسیات اختیار کے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علما کے نفسیات اختیار کے وجود سے بلا تامل انکار کرتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو مابین الطبیعیات کے سپرد کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سنی کے متعلق علمی حساب اور اصل واقعات کے مابین فرق دریافت کر سکے۔ جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلہ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ صفحہ ۵۳۲ پر ہم نے کہا تھا یا اختیار عمل سچی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی نصوری معروض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حقیقی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی مکثرات کے مابین ہو گا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

مظہر سچی کی  
اخلاقیاتی اہمیت

کوئیں نے مقدار سچی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی عمیق اور اہم نوعیت کے متعلق ایک حرف ضرور کہنا چاہئے جو مظہر سچی ہماری نظروں میں افراد بنی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرا دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اچھا مقابلہ کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

جو بچائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں بہر حال خارجی دنیا کے اثرات نتائج یا مثلاً ہیں جو ذہن پر واقع ہوئے ہیں۔ لیکن کوشش دماغی بالکل دوسرے عالم کی شے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ حقیقی شے ہو جو خود ہم ہیں اور جن چیزوں کے ہم حامل ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں۔ اگر اس انسانی ناک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع استیصال کی تلاش کرے تو جس شے کی تلاش ہے وہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچھائیں یا سایہ ہے۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور بہرہ ور ہے۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے، ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم باطنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ ”ہاں میں اس کو اسی طرح سے کر دل سکا“ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے، تو اس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف و افسوس کے تودے بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آئند اور دماغی کے مخالف ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے کہ قابو ہوئے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت شخص اپنا قابل قدر

مہ مقابل اور رفیق معلوم ہوتا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے  
 قلب کو غیر متزلزل رکھنے کے لئے کر سکتا ہے، وہی براہ راست زندگی کے کھیل  
 میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متعین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ  
 کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتا ہے، اور ان حالات کے مابین  
 اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں  
 کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اس  
 طرح کا جوش و خروش پاسکتا ہے اور یہ شرمع کی سی فراموشی کی وجہ سے نہیں  
 بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے  
 وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنالیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک  
 جزو ہے، فطری اور عملی حلقہ میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے  
 پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے  
 کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر  
 جرأت پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان  
 پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبر نے اور سب  
 لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر ہل نہیں پڑتا اور وہ ایسے  
 امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور  
 ان کی زندگی سے ادروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اس طرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ  
 تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم  
 اس کو اس طرح سے کر دگے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی  
 پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سی چھوٹی اور  
 بڑی سی بڑی شے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا  
 جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش  
 جوابات نوعیت اشیاء سے اطلاق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا  
 تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کوئی حیرت کی جگہ ہے۔ اور اگر وہ مقدارِ کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہمارا قطعی طور پر غیر مستعار اور اصلی حصہ ہو تو کونسا تعجب کا مقام ہے۔

---

# تتمہ

## نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیہ کے کیا معنی ہیں

باب ماسبق میں ہم نے مسئلہ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا حدود و نفسیات میں تصفیہ کر دینا جسلہ بازی ہوتی بہتر ہی ہے کہ نفسیات بلا تکلف تسلیم کرے کہ علمی اعراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اسپر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی غرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعاوی مخالف ہوں تو اس وقت تطبیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قدرت رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضہ جبر محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے۔ اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرتا ہوں کہ اس امر کو تہاکید واضح کر دوں کہ تمام اختصاصی علم حقیقت کے جسد مابقی سے محض سہوات کے خیال سے علیحدہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہئے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر معمولی ضد

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم اختصاصی ایسے مسطیحات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و تناقض سے پر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی محدود اغراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ ہم کو ایسے شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیاتی معلوم ہوتا ہے جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس کی اغراض میں داخل نہیں۔ میکانیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور رد عمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ میں اور ذہن جس کا کہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطہ نظر سے خارج از بحث اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطہ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں۔ جب انسان کی عرض بحیثیت مجموعی عالم کے مطلق انتہائی بصیرت حاصل کرنی ہو تو مابعد الطبیعیاتی بحث سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے بحث اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔ شعور و دماغ کا تعلق جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کی گئی ہے) تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات کے فرض کر لی جاتی ہیں۔ مفروضہ عملی (دیکھو صفحہ ۶) ایک تجربی قانون ہے، یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جب تک کہ ہم مابعد الطبیعیاتی نہیں بننے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تینر سے کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی



حالت کو ایک واحد وجود یعنی روح کا عمل کہتے ہیں جو ان لاتعداد افعال پر ہوتا ہے جو دماغ سے ظہور میں آتے ہیں۔ بعض اس امر کو یہ کہہ کر خفیف کرتے ہیں کہ ہر خلیہ بذاتہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو استخراج پاکر ایک ہو جاتے ہیں جس طرح سے خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بظاہر خلا یا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔

ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی کوششوں کو وجدانی روحانی اور سالماتی نظریات کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے روحانی نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذو شخصیتیں وغیرہ کے واقعات پر حاوی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو بحیثیت مجموعی رد عمل کرے اور کبھی چند غیر مربوط و ہم وقت ردات عمل میں متکسر ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے مقام کے تعین سے بھی سالماتی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو رہا ہے اس وقت میرے فہم بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں اور میرے فہم صدعی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں، تو اس سے زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے، چونکہ یہ واقعہ کہ اگر ایک شے کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے عامل و سرگرم کار ہوں گے، اپنی جگہ پر بہت مستحکم ہے، اور اس کی مذکورہ بالا توجہ نہایت معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۶۱ اور دیگر مقامات پر اجزائے شعور کے ترکیب پانے پر کئے گئے تھے، ان کو سالماتی فلسفی غیر حقیقی مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسا اصول باتہ آجائے جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہر رنگ اور یکساں کر دے، اور اس عرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلہ قطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے، بلکہ اس کو معمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تیز دماغی کے مطابق ہوتا ہے تو کس قسم کے حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کس قسم کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا رہین منت ہے۔ اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل جو دریافت ہوں گے ان میں براہ راست ایک تعلق ہوگا جسکا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبیعی قانون ہوگا۔ خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح سے بچ گیا ہے کہ یہ کل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اسکی اقل مقدار قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرنا ہے اور کل دماغ کو اس کی اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کہ وہ بالکثرات کے ایک مجموعہ کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے ہیں۔ جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو علحدہ کثرات یا زیادہ سے زیادہ خلا یا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلانا محض عوام کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی خیالی شے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی دوسرا پہلو نہیں ہو سکتی۔ کوئی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور کثراتی واقعہ بھی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کو کوئی ذہنی طبیعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی ذہنی مکثراتی نظریہ کی طرف لوٹنا ہوا پاتے ہیں کیونکہ کثراتی واقعہ دماغ کا عنصر ہے اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل افکار سے نہیں بلکہ عناصر افکار کے مطابق معلوم ہوگا۔ اس لئے ذہنیات میں جو نئے حقیقی ہوگی وہ طبیعیات میں غیر حقیقی کے مطابق ہوگی یہ دیکھ کر ہماری پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

ذہنی حالتوں اور ان کے معروضات کا تعلق ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ذہنی حالتیں جان سکتی ہیں تو ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطہ نظر سے (جو تمام علوم طبیعی کا نقطہ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو باہم علیحدہ چیزوں یعنی عالم معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ ثنویت میں گور جانا سہل نہیں کیونکہ تصور بتی خیالات سدراہ ہوتے ہیں ان ذہنی حالتوں کو لوحی کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو کھلے دن میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اُس کے احساس کا نام ہے یا اس کے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا ہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور غرض اس کی اس کے سوائے کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہو سکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے اور نہ بعینہ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو ظرف کی سی رہتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو ظرف ہیں، مفادِ ف سے علیحدہ کوئی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جیسی شے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے اُس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ منظر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جو ہیں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو وہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اُس وقت یہ اپنے آپ کو دو گونہ کر لیتا ہے اور دو سمتوں میں نشوونما پاتا ہے۔ بعض متعلقات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا عقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کے علاوہ ایک حاشیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شے کے دکھانے کی سعی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر تذکرہ کر آئے ہیں سکونی نقطہ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت، بجائے خود کافی و ملتی نہیں ہوتی جیسی کہ حسیں ہوتی ہیں بلکہ قسمی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کر نیلے مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ حس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں وقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبعی نقطہ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اس وقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہو گا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ مابعد الطبیسیاتی مونٹگانیول کا طریقہ ہے اور قبل اسکے علم طبیعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو جانتے ہیں تصوریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور معما پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اس طرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت متغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی مدت ہونی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف ایک حصہ میں رہے تو وہ عملی طور پر کوئی الم نہ ہو گا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جاسکتی ہے۔ مثلاً اور اک زمان میں اگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری

یعنی شعور کا وہ کم سے کم عرصہ کونسا ہے جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا فہم ہو سکتا ہے اور جس کو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے اسے اندر وہی حیثیتیں اور معنی رکھتا ہے جو ان تمام چیزوں میں درپیش آتے ہیں جو ہر وقت متغیر رہتی ہیں ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کونے نہیں ہوتے یا تیر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پر دازیں یہ ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی پر جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ ماضی کا خط کسی دئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی وسیع تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال ماضی و مستقبل کے مابین محض ایک کڑی ہوتی ہے اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو وہاں ہم لفظ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مراکب معلوم ہوتی ہیں انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

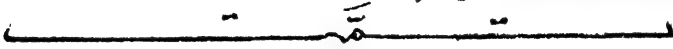
خود شعوری حالتیں لیکن اس سے بھی بڑی خرابی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ اب تک نہ تو ایسے واقعات نہیں ہیں عام عقل انسانی نے اور نہ نفسیات (جہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی جتنی تصدیق ہوتے ہے) نے اسکے متعلق شک کیا ہے لیکن شعوری حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے وہ تجربہ کے بالذات معطیات ہوتے ہیں۔ اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں لیکن افکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا خارجی عالم کے متعلق انکار ہوئے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی تفکری فعلیت سے براہ راست تاملی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی ٹٹے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے جب کبھی میں اپنی تفکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس ٹٹے کا مجھے احساس ہوتا ہے وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے جو میری ابرو و سرگلے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں

بلکہ مروض ہے اور یہ مروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا شعور بہتر لفظ ہے۔ لیکن شعور مروض کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندرونی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلہ کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے اور وہی جواب دیتا ہے جو ہم نے اس کا باب ۱ کے آخر میں عام اور متعمدہ نقطہ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

## حاصل

پس جب ہم نفسیات سے بحیثیت ایک طبیعی علم کے گفتگو کرتے ہیں تو اس سے یہ فرض ذکر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی بنیاد ٹھوس ترین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل برعکس ہیں اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جو خاص طور پر کمزور ہے اور جس کے ہر جوڑ پر بے مبالغہ طبیعیاتی تختہ چینی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمات و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جسکی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی فخر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے تو اور ہمت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو نئی نفسیات کا فخر یہ طور پر تذکرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جب اس امر پر نظر آتے ہیں کہ یہ الفاظ جن حقیقی عناصر اور قوتوں پر حاوی ہے ان کی وضاحت کی ایسی جھلک بھی دیکھنی نصیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متعلق تھوڑی سی گفتگو اور بحث و تمحیص کچھ اصطلاحات و تعمیم اور وہ بھی محض بیانی سطح پر اس امر کے متعلق ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں رکھتے ہیں اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوئے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کوائفات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جسے طبیعیات میں نہیں نہ کوئی ایسا قضیہ ہے جس سے کوئی اہم نتیجہ مستخرج ہو سکتا ہو۔ نئی کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۴۴۷) یہ کوئی علم نہیں بلکہ محض اسی علم ہے علم کا مواد ہمارے پاس موجود ہے۔ جب ایک دماغی حالت کسی طور کے

مطابقت ہوتی ہے، تو کوئی متعین شے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شے ہوتی ہے جب ہم کو اس کی پوری طرح جھلک نظر آ جائے گی، اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیاں ماند پڑ جائیں گی۔ لیکن فی الحال تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیلاور قوانین حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی یا لیونیر اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جملہ ردات عمل میں محفوظ رہتی ہے، کیا کی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ نفسیات کے گلیلاور لیونیر جب کبھی پیدا ہوں گے، تو اپنے وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے، ورنہ تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے تو اتنا ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریاتیں ان کو مابعد الطبیعیاتی بنادیں گی۔ فی الحال ان کی آمد کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے، کہ ہم نہایت ہی تاریکی میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں، اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔



# صحف نامہ

## دستور نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۵	مادی	مادہ	۸۰	۲۲	کسی	کس
۱۱	۱۳	درآویشوں	درآوریشوں	۸۴	۴	آتیں	آئی
۱۳	۶	تجربہ	تجربہ	۹۴	۲۴	مرکزی	مرکزی
۱۴	۷	ادراک	ادراک	۱۲۸	۱۴	دائقہ	زائقہ
۱۷	۱۲	حس	حس	۱۳۶	۹	لی	کی
۳۶	۷	کرنیکی	کرنیکی	۱۵	۱۵	لئے	کیئے
۴۱	۱۵	اسپر	اسپر	۱۳۷	۱۵	رواوت	رواوت
۴۲	۳	منظر	منظر	۱۴۴	۲۵	اختیار	اختیار
۵۸	۱۷	کیفیت نو	کیفیت نو	۱۴۶	۲	فروہینٹ	فاران جیٹ
۶۰	۱	لمک	لمک	۱۴۸	۱	کی کی ادویہ	کی ادویہ
۶۱	۱۸	ایک آواز	اور ایک آواز	۱۵۴	۱۴	حوادث	حوادث
۶۳	۱۹	دبیر	دبیر	۱۶۵	۵	کس	کسی
۶۸	۱۴	عقبی	عصبی	۱۶۶	۵	خلایہ	خلایہ
۷۱	۷	میچس	میچس	۱۶۹	۱۱	خاکے کے	خاکے کے
۷۴	۱۱	کلور فارم	کلور فارم	۱۷۰	۱۴	دینکی	دینکی
۷۷	۱۲	شکیبہ	شکیبہ	۱۷۳	۲	تغیر ساتھ	تغیر کے ساتھ



صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۵	۲	سالماتی	سالماتی	۲۴۷	۲۴	من حیث المجموع	من حیث المجموع
"	۶	مانع	مالع	۲۴۹	"	جنتیں	جنتیں
۱۷۷	۱	کو	گو	۲۵۱	۱	کرتے ہیں	کرتے ہیں
۱۸۱	۱	احساس "اگر"	احساس "اگر"	"	۹	کرتا	کرتا
		احساس "پر"	احساس "اور"	۲۷۸	۸	ہم سختی	ہم سختی
			احساس "پر"	۲۸۲	۳	ہم کو سختی	ہم کو سختی
۱۹۰	۱۷	مجموعہ	مجموعہ وار	۲۸۸	۲۰	بقاعدہ	بقاعدہ
۲۰۳	۲۱	مولاہب	مواہب	۳۲۲	۲۳	دارالافتار	دارالافتار
۲۱۳	۱۲	میں	ہیں	۳۳۰	۴	کچھ	کچھ
۲۲۱	"	جن سے	جس جن سے	۳۳۸	۱۹	لیب نیر	لیب نیر
۲۲۶	۹	آتی جاتی	آتی جانی	۳۴۵	۵	تحلیل	تحلیلی
۲۲۷	۲۲	گل لٹا	گل کا لٹا	"	۱۵	معاذ سے	معاذ سے ہوتا ہے
۲۲۸	۷	موجودہ ہوتی ہے	موجودہ ہوتی ہے			ہوتا ہے	ہوتا ہے
"	۲۳	غیر متغیرہ جود	غیر متغیرہ جود	۳۸۶	۲۵	نوشال	نوشال
۲۳۰	۶	ہیں	ہے	۳۹۳	۲	پرکار	پرکار
"	۱۶	سوشیوں	سوشیوں	۴۱۰	۵	ہیکٹر	ہیکٹر
۲۳۱	۱۶	گیند درنگی	گیند ونکی	۴۱۲	۱۵	کو	کو
۲۳۳	۲۳	حافظ	حافظ	۴۱۷	۱۸	رکھتی	رکھتی
۲۳۴	۲۵	ڈھانچہ	ڈھانچہ	۴۲۱	۱۱	کہاتی ہیں	کہاتی ہیں
۲۳۵	۸	نقصات	نقصات	۴۲۲	۴	غیر یوس	غیر یوس
۲۳۷	۲۳	ہینا ٹرم	ہینا ٹرم	۴۲۵	۵	تسجیں	تسجیں
۲۴۰	۸	یونی	یونی	۴۲۹	۹	س حد تک	س حد تک
۲۴۱	۱۳	منظام	منظام	"	۲۰	رومینیز	رومینیز
۲۴۷	۱۹	سیکنڈ	سیکنڈ	۴۳۱	۱	پہلوں	پہلوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۲	۲	کرنا	کرتا	۵۲۰	۸	جا پڑ	جا پڑا
۴۴۲	۳	انڈا ہیرا	انڈھیرا	۵۲۴	۱۴	شے	شے کے
۴۴۵	۵	پڑی حیرت	بڑی حیرت	۵۲۸	۲	اس فیصلہ پر ہم	اسی فیصلہ پر ہم
۴۴۸	۱۴	ہو	ہوا	۵۲۹	۲۸	حس	جس
۴۴۹	۱۲	نوبیت	نوبیت	۵۳۱	۱	اپنی	اپنے
۴۵۵	۱۰	اعداد شمار	اعداد شمار	۵۳۶	۱۴	کیو	کیوں
۴۵۶	۱۴	کا	+	۵۴۰	۱۸	کو میں نے	گو میں نے
۴۶۴	۲۳	سائیکائی گاڑا	سائیکائی گاڑا	۵۴۱	۲۳	خوش آئندہ	خوش آئند
۴۶۶	۱۰	بے قاعدہ گیاں	بے قاعد گیاں	۵۴۲	۱۴	پینمبر	پینمبروں
۴۶۹	۸	سب	سب سے	۵۴۵	۱	غیر ناقص	غیر ناقص
۴۷۶	۲۳	گھٹا تا ہے	گھٹا ہے	۵۴۶	۲	تناقص	تناقص
۴۹۰	۱۲	اردہ	اردہ	۵۴۷	۳	نفاقص	نفاقص
۴۹۳	۲	دز	دزا	۵۴۸	۳	یزاۃ	یزاۃ
۴۹۴	۱۵	گلوچتے	دبوچتے	۵۴۹	۱۴	فص صدی	فص صدی
۴۹۷	۲۰	خلاص میں	خلا میں	۵۵۱	۳	حیثیت شعوری	حیثیت سے
۵۰۲	۱۴	قزات	وار	۵۵۱	۲۲	جسے	جیسے
۵۱۶	۹	کیکئی	کیکئی				





# **TEXT PROBLEM WITHIN THE BOOK ONLY**